الدكتور
عبد الحميد الحسامي

النقد السياسي في المثل الشعبي

- دراسة في ضوء النقد الثقافي -





النقد السياسي في المثل الشعبي

- دراسة في ضوء النقد الثقافي -

النقد السياسي في المثل الشعبي

- دراسة في ضوء النقد الثقافي -

د . عبد الحميد الحُسَامي

البحث الفائز بجائزة المرحوم هائل سعيد أنعم للإبداع الأدبي

الدورة الثالثة عشرة 2009م



تصدير

افهم عن الأيامِ كـلَّ نوا ـــقٍ ما زال يضرب صرفُها الأمثالا
لم يمضِ في دنياكَ أمرٌ معجبٌ إلا أرتكَ لما مضـى تمثـــالا

(فيلسوف المعرة)

" مـــا تركْ الممثلْ شِـــي "

(مثل يمني)

شكر وثناء

من حقٍّ من أسدى معروفًا أن نقدم له كلمة شكرٍ؛ فهي أدنى ما نعبر به عن امتناننا لهم.

ومن أُولئك زميلي الكريم أ. د. إبراهيم صبري محمود راشد أستاذ الأدب العربي القديم بجامعتي الأزهر والملك خالد الذي كان له فضل كبير في إرشادي لكثير من مراجع هذا الكتاب ، فضلاً عن قراءته الحصيفة التي استرشدت بها في تصويب ما فاتني من قصور.

وأشكر صديقي العزيز الأستاذ/ أحمد علي الغرباني الذي تفضل بتنسيق الكتاب، فألبسه حلة زاهية، فله مني خالص الشكر والدعاء.

ولموظفي وموظفات مكتبة السعيد بتعز وافر شكري على تعاونهم الذي لا يحدُّ .

لكل من مد لي يد العون في سبيل إنجاز البحث.

لهم جميعا شكري وتقديري.

المؤلف

الفهرست

المقدمة

الفصل الأول : تأسيس نظري

المبحث الأول : الأمثال

المبحث الثاني : النقد الثقافي

الفصل الثاني : نسق الهيـــمنة

المبحث الأول : نسق الفحولة السياسية

المبحث الثاني : نسق القوة

المبحث الثالث : نسق الثبات والتثبيت

الفصل الثالث : نســق المواجـهة

المبحث الأول : الشعور بالذات

المبحث الثاني : كشف سوءات السلطة

المبحث الثالث : نسق التغيير

الفصل الرابع : الأنساق الفنية الضدية

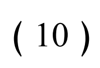
المبحث الأول : نسق المفارقة

المبحث الثاني : نسق السخرية

المبحث الثالث : نسق التقابل

الخاتمة

المصادر والمراجع



المقدمـــــة

الحمد لله الذي ضرب الأمثال للناس، وبين مقاصدها العليا في بعث القدرة على التفكُّـر والتـذكُّر ؛ فقـال {.. وَتِلْـكَ الْأَمْثَـالُ نَضْـرِبُهَا لِلنَّـاسِ لَعَلَّهُـمْ يَتَفَكَّـرُونَ } الحشـر21، وقـال " وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ } إبـراهيم25، وقصـر إدراك أسـرارها، و فهم مقاصـدها، علـي ذوي العلـم مـن النـاس فقـال : {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ } العنكبوت43.

أما بعد

فـإنّ دراسـة الأدب الشـعبي بفروعـه المختلفـة يعـد إثـراء للبحـث الاجتمـاعي، واستكناهًا لخصائص وثقافات الشعوب؛ لما يتضمنه الأدب الشعبي من عمق وثراء، وقد ظـل الأدب الشـعبي بعيـدًا عـن اهتمـام المؤسسـة الرسميـة قرونًـا طويلـة، وحـين حـدثت الالتفاتة نحو الأدب الشعبي في الدراسات المعاصرة غدا الاهتمام بهذه الدراسات تعزيزًا لموقع المجتمع ودوره في صياغة ملامح الحركـة التاريخيـة، في ضـوء التحـول في تفسـير حركـة التـاريخ، وضـرورة الـدور الاجتمـاعي فيهـا، فتعاقبـت الدراسـات المعنيـة بـالأدب الشعبي لتكشف عن ثقافة المجتمعات وطبيعة تكوينها، وطرائق معيشتها .

وتـأتي الأمثـال في طليعـة الفنـون الشـعبية الـتي حظيـت بعنايـة الدارسـين قـديمًا وحديثًا وحققت حضورًا مبكرًا في الذاكرة العربية، ونالت حظًا من عناية الدارسين في الحقبة المعاصرة .

وتتميز الأمثال الشعبية بين الفنون الأدبية بعدد من المزايا، أبرزها :

- قدرة المثل الشعبي على تجسيد الحس الجمعي وموقفه مـن القضـايا المختلفـة، ممـا يعزز موقف الباحـث في دراسـته بغيـة اسـتخلاص أنسـاق النقـد السياسـي الكامنـة فيــه بوصــفه – أي المثــل – خلاصــةً تُعتصــرُ فيــه التجــارب، وتُختــزن في طوايــاه الذاكـرة الجمعية عبر العصور التي غَبَرَتْها، ويقدم رؤية واضـحة لمـزاج الشـعوب في زواياه الظاهرة والباطنة .
- أن المثـل الشـعبي يعـيش خـارج دائـرة الرقابـة؛ فيمتلـك بـذلك حصـانة تقيـه عيـونَ الرَصَدِ، ومساءلةَ القوانين، وهـي حصانة غيرُ قابلةٍ للإلغاء أو التوقيـف؛ فهـو يتـأبى على المراقبة، ويتسلل من قبضة الملاحقة والتحجيم والمنع .. إنـه يمتلك جوازَ مـرورٍ

مفتوحًا، فيتحرك بحريةٍ وتلقائيةٍ، ويتمتع بالقدرة الفائقة على الانتشار، فهو نص مفتوح على مستويات الشعب وفئاته وطبقاته، وعلى مستوى المكان، وعلى مستوى الزمان أيضًا ... يتسلل إلى قصور الساسة، كما يتسكع في الشوارع الخلفية ، والأماكن الخفية، يلتقط مراميه، ويسكب رؤيته أمام المجتمع؛ ليأخذ رحلته على ألسنة تتلقاه وتبثه مثلاً شائعًا شاردًا بين الناس، سائغًا للمتلقفين ، وهو بذلك قمينٌ بتحقيق هدفه المتمثل في النقد السياسي.

- أن المثل متفردٌ ومتمردٌ لغويًا؛ فعلى الرغم من أن المثل لا يلتزم بقواعد اللغة، ولا بقوانين الإعراب فإنه لم يخضع للاعتراض ولا للمساءلة اللغوية، بل فرض صيغته على الذائقة العربية، فأقرَّت بصيغته التي ورد فيها، وكانت العناية به والحفاوة بتدوينه أسبق من كل الأنماط الأدبية الأخرى .
- أن المثل الشعبي يتميز بالقبول؛ والتداول أكثر من غيره؛ فهو مادة سائغة لدى كل شرائح المجتمع سواء أكانوا من المهتمين بالكلام البليغ – من الأدباء، والخطباء، والمتكلمين، والمؤلفين - أم كانوا من العوام، فكلٌ يستأنس بالمثل الشعبي، ويستخدمه، ويستلهمه فيما يقول أو يكتب، و" كلٌ ضارب فيه بسهم "، إنه المشاع الجميل المحبوب لدى الجميع، ولا شك في أن دراسته ستحقق رافدًا لدلالاته، وإشاعة لها بين قطاعات الشعب المختلفة .
- كما يتميز المثل بطبيعته الجمعية التي هيأت له تمكنًا من ممارسة النقد السياسي بحرية لا تحد، ولا تقيد؛ لأنه غير منسوب لفرد ما فيعاقب، ولا لجهة معينة فتراقب ...إنه يتسلل إلى المواقع المحظورة في العرف الاجتماعي والسياسي، ويكشف عن المخبوء وراء أستارها .
- وباختصار فإن المثل الشعبي يقترف التجاوز على كل مضمار، ومن هنا فإن اختيارنا للمثل الشعبي ميدانًا لاشتغال الدراسة كان لعدد من الاعتبارات :
- **من حيث موقعه بين فنون الأدب الشعبي**؛ فالخرافة والأسطورة تسجلان طبيعة تفكير المجتمعات في مرحلة بدائية، ويندر فيهما ما يتصل بالبعد السياسي، والشعر الشعبي وإن انطوت بعض نصوصه على نقد سياسي إلا أنه يرتهن بلحظة قوله، ورؤية قائله، مما يحد من عمق مداه الزمني، وبعده الجمعي، والنكتة

السياسية لم تظفر بالتدوين الذي يمكن الاعتماد عليه في دراسة من هذا النوع، فضلاً عن جنوح كثير منها إلى التجريح الشخصي، والتعبير عن التجربة الآنية، ومن هنا نجد تميز المثل الشعبي، حيث تميز في ناحيتين : الأولى حظوته بالدرس المبكر قديما وحديثًا، والثانية : تميزه بالقدرة على التجدد من خلال تداوله وضربه في الحالات المشابهة، أي قدرته على اختراق المدى الزمني، بل والمكاني فهو عابر للحدود .

- **من حيث طبيعته التكوينية**، فهو يتميز بالاختزال والانفتاح الدلالي، إذْ لا يقتصر على مرحلة بعينها، ولا ينحصر في لحظة إنتاجه؛ مما يجعله قابلا لاستيعاب حركة المجتمع، مما يمنحه أفقًا رحبًا في مطاوعة القراءة والتأويل.
- **من حيث علاقته بالظاهرة المدروسة** (النقد السياسي في المثل الشعبي)؛ فهو يتميز بالثراء من حيث الكم، ومن حيث الكيف؛ وهو خلاصة تجربة جمعية؛ مما يجعله يمارس النقد السياسي من أفق أوسع، ويطل على الجوهري الجمعي في حركة المجتمعات وطبيعة ثقافتها .

و إذا كان المثل الشعبي يتناول موضوعات الحياة دون استثناء، فإن تناوله الأوضاع السياسية بالنقد له شأن متفرد كمًّا وكيفًا : **فمن الناحية الكمية** نجد أن كمية الأمثال الناقدة للأوضاع السياسية من الوفرة بمكان يؤهلها لأنْ تكون ميدانًا لإنجاز عددٍ من الدراسات المعمَّقة وليس دراسة واحدة .

ومن الناحية الكيفية تنهض الأمثال الشعبية بنقد الأوضاع السياسة : بالتلميح والتصريح، بالتقرير وبالتصوير، وتشمل فضاء السياسة بكل جزئياته ومستوياته ، مما يجعلها مؤهلة لتكون مدارًا للدرس والتحليل؛ لاستكشاف القيم النقدية السياسية، والمحمولات الثقافية التي تحفل بها في سياق النقد السياسي .

- وتأتي أهمية الدراسة من كونها تقرأ النص المَثَلَيّ بوصفه حادثة ثقافية لا عبارةً شاردةً، عابرة، تتلقى بالألسن، وتلاك في الأفواه بدلالات باردة، إننا نقدم المثل بوصفه ذاكرةَ المجتمع، ولسانَ الأجيال، في تناوله شؤونَ السياسة، ونقده إياها، وكشفه سوءاتها؛ ونكاشفه لا من حيث هو بنية نصية جمالية فحسب، بل من حيث هو حدث تواصلي بين أطراف عملية الخطاب .

- كما أننا نقدمه في إطار منهجي مشفوع بالآليات الإجرائية، بما يبعث آفاقًا جديدة في نقد الخطاب بمختلف أنواعه .
- إننا بهذه الدراسة نعيدُ الاعتبار للمثل الشعبي ، ننتشله من وضع " الوجود بالقوة " إلى وضع " الوجود بالفعل" - كما يقول المناطقة - و بلغة الحاسوب نقوم بتحديث المثل، وتفعيله، ودمجه في السياق الثقافي العام .. نُثيرُ كوامنَه العميقة ليقوم بالإنبات، وإنتاج الحياة، في عملية أشبه بصنيع الفلاح حين يثير الأرض ليلقيَ فيها بذورًا تتهيأ بفعل التلاقح الخلاق مع التربة للتخصيب، وبداية رحلةِ حياةٍ جديدةٍ .وبذلك يصبح اللجوء لدراسة المثل على هذه الشاكلة ضرورةً لفحص المرجعيات التراثية الشعبية التي لا تزال تهيمن على صناعة الوعي الاجتماعي .
- نقوم بإعادة توشيج العلاقة بين القوى الاجتماعية والظروف الثقافية التي أنتجت المثل، وإعادة روح الحياة للقيم المستهلكة التي امتص رحيقَها التداولُ الشعبيُّ للمثل؛ لتصبح الدراسة لبنةً من لبنات فهم المجتمع، وإضاءةً علمية تسهم في الكشف عن سمات الوعي الشعبي في المضمار السياسي .
- نكاشف المثل من حيث هو خطابٌ يشكل سلطةً ضمنيةً، ويحمل أنساقًا خطابية، تكشفُ عن تفكيرنا .. فهو الكاشفُ لنا، والمكشوفُ بنا .. إننا نقولُه بالقدر الذي يقولُنا، ونكشفُ عنه في الوقت الذي يكشفُ عنا .
- تبوِّئُ الدراسة للمثل بيئة ومكانة عليا مرموقة، وإن شئتَ فقل: إن المثل يبوِّئ الدراسة مكانةً مرموقةً، وإن كان كلٌ منهما يرتقي بالآخر في عملية جدلية، لتصبح الدراسة إضافةً في النقد الثقافي من خلال تبنيها لرؤيته، وتنزيلها لمفاهيمه وإجراءاته ...وهي بذلك تسهم في قراءة الوعي الثقافي بتناول عميق، يتجاوز التناول السطحي للقضايا السياسية والثقافية، ويتجه إلى الأنساق المضمرة؛ لإبراز دورها في تشكيل حركة الواقع المعاصر، بإخضاعه للمساءلة، والنقد، والتفسير، والتأويل .
- ونكون بهذا المنحى قد قمنا بإعادة إنتاج المثل في أدقِّ وأخصِّ وأخصب جانب من جوانب الثقافة والحياة وهو الجانب السياسي .
- كما أن هذه الدراسة تأتي في لحظة تاريخية تتسم بالتعقيد على المستوى المحلي

والقومي والعالمي، وتمثل فرصة نتحسس فيها الذات، من خلال مكونات ثقافتنا من ناحية، ونستبصر رؤية الذات الشعبية للفعل السياسي ونقده إياها من ناحية أخرى .

تسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية :

- كيف تجسد نقد الأوضاع السياسية في المثل الشعبي؟
- ما الأنساق الثقافية المضمرة التي جسدها المثل الشعبي في نقده الأوضاع السياسية؟
- ما الأنساق الفنية التي تشكل بها المثل اليمني في نقده للأوضاع السياسية ؟

ولذلك كان تقسيم الدراسة إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة .تضمن الفصل الأول تأسيسًا نظريًا، وهو في مبحثين اثنين : أحدهما تناوَلَ المثلَ : مفهومًا، وتدوينًا وأهمية وسماتٍ بنائيةً ..، والثاني تضمن المنهج الثقافي : مفهومًا، ونشأةً، وأسسًا نظرية، ومجالَ اشتغالٍ، والنقد الثقافي في الوطن العربي، والآليات الإجرائية .

أما الفصل الثاني : فقد اختص بدراسة نسق الهيمنة، وهو في ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول : نسق الفحولة السياسية .
- المبحث الثاني : نسق القوة .
- المبحث الثالث : نسق الثبات والتثبيت .
- وكان الفصل الثالث مختصًا بنسق المواجهة، وهو في ثلاثة مباحث هي :
- المبحث الأول : نسق الشعور بالذات .
- المبحث الثاني : نسق كشف سوءات السلطة .
- المبحث الثالث : نسق التغيير .

واختص الفصل الرابع بالجانب الفني، وسميتُه البنيات الضدية الفنية، واشتمل ثلاثة مباحث هي :

- المبحث الأول : نسق المفارقة .
- المبحث الثاني : نسق السخرية .
- المبحث الثالث : نسق التقابل .

وبذلك تكون هذه الدراسة قد جمعت بين التنظير والتطبيق، وحاولت المواءمة بين الرؤيتين المتباينتين للنقد الثقافي : الرؤية المتشيعة للنقد الثقافي، المستبعدة للبعد

الفني، والرؤية المتعصبة لفنية النص، ولذلك حاولت الدراسة تقديم الفصل الثالث خالصًا للأنساق الضدية الفنية التي تميز الخطاب المثلي، وتلتحم مع طبيعة الدراسة وتؤازر مسارها؛ ليكون رديفاً للفصلين السابقين اللذين تناولا الأنساق الثقافية في المثل .

و تقوم هذه الدراسة بعبء الاستقصاء العميق للأمثال الشعبية المتمحورة في النقد السياسي - بوصف السياسة محصلة التفاعل الاجتماعي بين طرفين(السلطة والشعب) يسعى أحدهما لفرض سلطته الأيدلوجية أو الاقتصادية أو السياسية - ، كما أن مفهوم النقد هنا لا يقتصر على بيان المثالب فحسب، بل ينطلق من المفهوم الدقيق للنقد الذي يجعله منفتحًا على بيان أوجه السلب، وملامح الإيجاب في عملية التفاعل بين طرفي المعادلة السياسية .

وقد قامت الدراسة بعملية استقصاء الأمثال في نطاق القضية المدروسة، وجمع الأشباه والنظائر في حدود **العينة الخاضعة للدرس والمتمثلة بالأمثال الشعبية اليمنية، المتضمَّنة في سِفْر القاضي إسماعيل بن علي الأكوع - رحمه الله - الموسوم بـ " الأمثال اليمانية "** – بوصفه أبرز موسوعة للأمثال اليمنية - وتحليلها **في ضوء النقد الثقافي الذي يتناغم – بمنطلقاته التنظيرية، وأدواته الإجرائية - مع طبيعة المثل الشعبي، والقضية المدروسة المتمثلة بالنقد السياسي في المثل الشعبي**؛ حيث إنَّ هذا المنهج لصيقٌ بقراءة الأبعاد الثقافية الكامنة في النص الأدبي في المقام الأول، دون إغفالٍ لجمالياته، كما يخولُ هذا المنهجُ للباحثِ حرية التحرك والتصرف؛ وذلك يشفع لنا في التوسل بهذا المنهج، وإيثاره على ما سواه من مناهج النظر النقدي في دراسة الظاهرة المعنية؛ ابتغاء تحقيق نتائج أعمق، فضلاً عن تقديم دراسة جديدة في مضمار الاشتغال النقدي العربي المعاصر في دراسة الخطاب المثلي، فهي دراسة جديدة في بابها على المستوى العربي؛ إذ لم يسبق – بحسب علمي - أن تم إخضاع المثل الشعبي للدرس والتحليل في ضوء المنهج الثقافي، كما أن الدراسة تعدُّ الأولى على المستوى اليمني في توظيف المنهج الثقافي في دراسة النص الأدبي، وبذلك تحقق الدراسة شأنًا خاصًا في مضمارها.

وقد قامت الدراسة في نهجها الداخلي على قراءة الأمثال الدالة على النقد السياسي وهي في مراتب متباينة من حيثُ إبانتُها عن دلالاتها: فمنها ذات المدلول

السياسي المباشر، ومنها ما يقتضي قراءة قصته، أو مناسبة قوله؛ لإدراك فحواه، وأحيانًا تكون قراءة القاضي الأكوع للمثل مدخلاً ينوِّرُ سبيلَ القراءةِ، وقد نلجأ إلى التأويل- دون اعتساف – لاستنباط دلالة المثل، حينما تعزُّ الوسيلة، وهذا التأويل مشروع منهجيًا؛ إذ يقتضيه التحليل في ضوء النقد الثقافي، ويبرره الاشتغال على نص يتميز بالانفتاح الدلالي .

وإذا تأملنا الجهود التي قام بها بعض الباحثين في تناول المثل الشعبي- وتيسر لنا الاطلاع عليها أو القراءة عنها - فيمكن تصنيفها في شعبتين :

الأولى : الجمع والتوثيق :

- ويأتي كتاب قاموس الأمثال العدنية لمؤلفه (خان صاحب عبدالله يعقوب خان العدني) في طليعة الكتب المصنفة في الأمثال اليمنية إذ صدرت الطبعة الأولى منه في عام 1933م، وضمت سبع مئة وسبعين مثلاً، بينما صدرت الطبعة الثانية منه عام 1958م، وزيد فيها مئة وخمسون مثلاً - كما يقول المؤلف - وأعادت جامعة عدن- في سلسلة مئة كتاب عن عدن- نشر الكتاب بتقديم أ. د أحمد علي الهمداني . عام 2007م .
- كتاب الأمثال اليمانية، للقاضي(إسماعيل الأكوع)، وإن كان لقاموس الأمثال العدنية فضلُ التقدم، فإن لكتاب الأمثال اليمانية فضلَ الوفرة؛ إذ بلغ عدد الأمثال التي احتواها ستة آلاف ومئتين وسبعة عشر مثلاً، كما قام الأكوع بجهد إضافي تمثل بالشرح، والمقارنة للأمثال بنظائرها من الأمثال الفصحى، وقد صدر الكتاب في جزأين عن وزارة الثقافة، صنعاء، 2004م .[1]
- أمثال صنعانية، جمع وإعداد (أسماء محمد)، دار الكلمة، صنعاء، (د.ط) وفيه 1148مثلاً .
- الثروة اليمنية من الأمثال الشعبية، إعداد وجمع وشرح الشيخ (محمد عثمان ثابت الأديمي)، قدم له د . (محمد عبد المطلب صلاح)، وصدرت الطبعة الأولى منه عام

---

(1) ذكر المؤلف أن هذه هي الطبعة الثانية، وأن الطبعة الأولى صدرت سنة 1388هـ / 1968م بجزء واحد ضمَّ ثمانية وثمانين وألف مَثَلٍ من بداية حرف الألف إلى نهاية حرف الجيم .

1409هـ - 1989م، وقد بوَّبه على الحروف الهجائية . (1) وتميز بتقديم شرح موجز لكل مثل، يبين معناه متشهدًا بما يناسبه من الشعر والمثل والآية والحديث...وكان مجموع الأمثال التي تضمنها الكتاب ألفين وست مائة وخمسة وعشرين مثلاً.

- الأبعاد السياسية والاجتماعية في الأمثال الشعبية، لمؤلفه (سعيد أحمد الجناحي)، صدر عن مؤسسة إبداع للثقافة والآداب، ط1، 1997م . وقد أورد المؤلف عددًا من الأمثال مع شرح لبعضها، بيد أنه لم يقم بدراسة الأبعاد السياسية والاجتماعية كما أوحى به العنوان .
- حكم وأمثال شعبية من المناطق الشرقية لمؤلفه(عبدالله عبد الرحمن السقاف) صدر عن الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى 1997م، وتضمن الكتاب 550 مثلاً، رتبها بحسب الحروف الهجائية، مع شرح موجز لكل مثل .
- الأمثال الشعبية في عدن، إعداد وجمع وشرح (انتباه السيد أبو بكر السقاف) الطبعة الأولى، 2004م، وتضمن (1129) مثلاً، وألحقت المؤلفة به ترتيبًا للأمثال بحسب الموضوعات، ثم بعرض موجز " لما يجري مجرى الأمثال في ألفاظ القرآن، والحديث، وأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وبعض الصحابة والأنبياء عليهم السلام " بحسب تعبيرها .
- الشائع من أمثال يافع، د .(علي صالح الخلاقي)، جمع فيه الباحث 3454مثلاً من الأمثال الشعبية المتداولة في (يافع)، صدر عن مركز عبادي للدراسات والنشر، صنعاء ط1، 2002م، ط2، 2006م .
- الأقوال النقية في الأمثال العولقية لمؤلفه(محسن بن عليوي بن فريد العولقي)، وهو كتاب يقع في إحدى عشرة صفحة فقط، ويحتوي على مئتي مثل [2]

---

(1) أدرج المؤلف تحت حرف الألف كل الأمثال التي بدئت بـ (أل) التعريف؛ ولذلك بدا القسم الخاص به متضخمًا؛ إذ تضمن سبع مئة وستة وثمانين مثلاً، وكذلك فعلت (أسماء محمد) في كتابها: أمثال صنعانية .

(2) أوردت ذلك الباحثة : (سعاد محمد صالح محبوب) في كتابها : الأمثال اليمنية وعلاقتها بالأمثال العربية القديمة دراسة تحليلية، ، ط1، دار الثقافة العربية، الشارقة، 2002م، ص : 48.

- قاموس الأمثال اليمانية أ .د. (أحمد الهمداني)، إصدارات جامعة عدن، ط1، 2007م، جمع فيه (2186) مثلاً .

والأخرى : الدراسة الجزئية :

ويأتي في هذا السياق ما قام به كل من :

- الأستاذ(عبد الله البردُّوني) في كتابه :فنون من الأدب الشعبي في اليمن، وواضح من عنوانه أنه لم يتمحضْ للأمثال الشعبية، لكنها حظيت بفصل من فصوله وهو الفصل السابع، وقد تناول الأمثال في أشتات من المحاور الموضوعية، وقدم خلالها رؤى جديرة بالتأمل، ونظرات تستحق التقدير .
- الأستاذ (حسين سالم باصديق) في الفصل (الثاني والعشرون) من كتابه (في التراث الشعبي اليمني) إعداد وتوثيق مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، الطبعة الأولى، في عام 1993م . وقد شغل هذا الفصل حيزًا محدودًا لم يتجاوز عشر صفحات، وقد أشار المؤلف في مقدمة دراسته إلى دراسة البردُّوني بوصفها من الدراسات التي أفاد منها، وإن كانت دراسته تعدُّ هزيلة مقارنة بدراسة البردُّوني .
- الباحثة (سعاد محمد صالح محبوب) في كتابها : الأمثال اليمنية وعلاقتها بالأمثال العربية القديمة، دراسة تحليلية، ط1، دار الثقافة العربية، الشارقة، 2002م . وهي دراسة علمية متخصصة بالمثل اليمني، لكنها تناولته من زاوية العلاقة بالأمثال القديمة .
- الفلكلور اليمني بعض الحقائق والملاحظات، د أحمد علي الهمداني، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة صنعاء، ط1، 2004م، و هو كتاب في الفلكلور اليمني عمومًا، وتضمن فصلاً عن المثل الشعبي بعنوان: كيف نتعامل مع الأمثال الشعبية؟ وفيه وقفات علمية جادة في التعامل مع الأمثال الشعبية .
- فضلاً عن ورود عدد من الدراسات القصيرة في بعض المجلات والدوريات. [1]

---

1 - وردت بحوث ودراسات عن المثل اليمني في عدد من المجلات والدوريات اليمنية وأبرزها : مجلة الحكمة، واليمن الجديد، والثقافة الجديدة .ولا يتسع المقام لتعقبها كاملة، ويمكن الاسترشاد بما أورده. أ.د.أحمد الهمداني في خاتمة كتابه المذكور .

مما يجعل دراستنا للمثل الشعبي إضافة جديدة لتلك الدراسات، تجعل المثل الشعبي محور دراستها المتأنية، وتقدم ذلك في إطار منهجي، يتأسس على منهج نقدي حديث، وهذه الدراسة تستلهم جهود السابقين، وتتكامل معها - دون أن تغمطها حقها- وتسعى نحو تحقيق الفرادة المأمولة، وذلك طموح مشروع . ...عسى أن يتحقق .

ولا أنسى الإشارة إلى أبرز الصعوبات التي تحيفت الدراسة، واعتورت طريقها، ولعل أبرزها، ندرة المصادر والمراجع الخاصة بالنقد الثقافي، سواء منها المؤلَّف عربيًا، أو المترجم عن اللغات الأخرى، فضلاً عن ندرة الدراسات العلمية التي تناولت المثل الشعبي بالنقد والتحليل، حيث تجنح في جمهورها نحو عملية الجمع والنظر الجزئي .

إننا نقدم هذه الدراسة ولدينا طموح في أن تلقى قبولاً لدى المهتمين والمختصين بشؤون الأدب و النقد والثقافة والسياسة، وقد تحرينا فيها الإيجاز؛ فحسبك من القلادة ما أحاط بالعنق .

سائلاً المولى – عزّ وجلّ- أن يمدنا بتوفيقه وفضله .

" وفوق كل ذي علم عليم ."

الفصل الأول

تأسيس نظري

❖ المبحث الأول: الأمثال Proverbs

أولاً: التأسيس اللغوي والاصطلاحي

أ - المثل في اللغة :

ورد في أساس البلاغة :[1] مادة (م ث ل)" مثل : مثله، ومثيله، ومماثله، ومثّله به شبّهه، وتمثّل به: تشبّه به. ومثل الشيء بالشيء: سوّيَ به وقدّر تقديره، وحذاه على المثال وعلى الأمثلة والمثل، ومثّل مثالاً، وممثّله : اعتمله. ومثّل التماثيل ومثلها: صوّرها ." ويقول في الكشاف : المثل في أصل كلامهم بمعنى المِثْل، وهو النظير، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده : مثل ..."[2]

وقد استحسن تعريفَ الزمخشري للمثل (رودلف زلهايم)، حين قال :" الأصل السامي لهذه الكلمة (مثل) في العربية....يتضمن معنى المماثلة ... وبهذا المعنى شرح الزمخشري أصل المثل في كتابه الكشاف .. ويشبه ذلك ما في مقدمة كتابه " المستقصى في أمثال العرب " فأصاب في شرحه، حين يقول : والمثل في أصل كلامهم بمعنى: المِثْل والنظير . "[3]

وورد في لسان العرب :[4] (مثل)- مِثْل : كلمةُ تَسْوِيَةٍ، يقال : هذا مِثْله ومَثَلُه، كما يقال شِبْهه وشَبَهُه بمعنى ... والمِثْل الشِّبْه يقال: مِثْل، ومَثَل، وشِبْه، وشَبَه،

---

(1) أساس البلاغة، الزمخشري، دار الكتب، 1972م، مادة (مثل)

(2) الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل، تصحيح، عبد الرزاق المهيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2003م، ص : 35 .

(3) الأمثال العربية القديمة، تأليف رودلف زلهايم، مقدمة المترجم رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1984م، ص :21.

(4) لسان العرب، للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ عبدالله العلايلي، دار الجيل، بيروت، 1988م، مادة (مثل)

بمعنى واحد ... والمَثَلُ والمَثِيلُ: كالمِثْل، والجمع : أَمْثالٌ . والمَثَلُ: الشيء الذي يُضرَب لشيء مثلاً فيجعل مِثْلَه، وفي الصحاح : ما يُضرَب به من الأَمْثال .. ومَثَلُ الشيء أَيضًا صفته، قال ابن سيده : وقوله - عز من قائل - : " مَثَلُ الجنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقون..." قال الليث : مَثَلُها هو الخبر عنها . .."

مما سبق نجد أن مادة (مثل) قد تضمنت عددًا من الدلالات أبرزها :

المشابهة والمناظرة والمماثلة والتسوية، كما أن المثل يجمع على أمثال وأمثلة .

وهذه المعاني التي تضمنتها المادة المعجمية للمثل تكاد تؤسس للمعاني الاصطلاحية التي وردت لدى الدارسين قديمًا وحديثًا .

ب - المثل في الاصطلاح :

تعددت المفاهيم التي تحاول وضع حدٍ للمثل تعددًا كبيرًا، بحسب ما يأتي :

- في المرجعيات العربية :

1 – في التراث العربي القديم :

إذا تأملنا التراث العربي، نجد حفاوة العلماء بالمثل، وقد حاول كثيرٌ منهم تعريفه، ومن ذلك قول المرزوقي في شرح الفصيح :

" المثل : جملة من القول مقتضبة من أصلها، أو مرسلة بذاتها، فتتسم بالقبول، وتشتهر بالتداول؛ فتنقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها من غير تغيير يلحقها في لفظها وعما يوجبه الظاهر إلى أشباهه من المعاني؛ فلذلك تضرب وإن جهلت أسبابها التي خرجت عليها، واستجيز من الحذف، ومضارع ضرورات الشعر ما لا يستجاز من ضرورات الكلام ." [(1)]

أما أبو عبيد القاسم بن سلام فيقول: " الأمثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها؛ فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه"[(2)]

---

(1) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج 1، السيوطي، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلق على حواشيه محمد أحمد جاد المولى وآخرون، دار الفكر، بيروت، ص : 486- 487.

(2) انظر الأمثال العربية القديمة، ص :23 .

- ويعرفه ابن السكيت بقوله : " المثل: لفظ يخالف لفظ المضروب له ."[1]
- ويرى المبرد أن المثل :" قول سائر، يشبه به حال الثاني بالأول ."[2]
- ويرى الزمخشري أنه : القول السائر المثل مضربه بمورده. "[3]
- أما السيوطي في المزهر فيقول :" الأمثال حكمة. "[4]
- ويذهب الفارابي إلى القول بأن المثل :" ما تراضاه العامة والخاصة، في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السراء والضراء، واستدروا به الممتنع من الدرِّ، ووصلوا به إلى المطالب القصية، وتواصوا به عند المكروه والمكربة . وهو أبلغ من الحكمة، لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة. "[5]

2 - **في الحديث :**

هناك عدد من الباحثين المحدثين الذين تعرضوا للمثل، وحاولوا تعريفه، ومن أولئك:

- الأستاذ أحمد أمين، إذ يقول " الأمثال: نوع من أنواع الأدب، يمتاز بإيجاز اللفظ، وحسن المعنى، ولطف التشبيه، وجودة الكناية، ولا تكاد تخلو منها أمة من الأمم ."[6]

رشدي صالح، الذي يعرف المثل بقوله : " إن المثل هو هذا الأسلوب البلاغي القصير، الذائع بالرواية الشفهية، المبين لقاعدة الذوق، أو السلوك الشعبي، ولا ضرورة

---

(1) نفسه، ص :24.

(2) نفسه، ص :24.

(3) الكشاف، ص: 35.

(4) الأمثال العربية القديمة، ص :23.

(5) ديوان الأدب، تأليف أبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي المتوفى 350هـ، تح . أحمد مختار عمر، مراجعة د. إبراهيم أنيس، الهيئة العامة لشئون المطابع المصرية، القاهرة، 1974م، ص : 229 .

(6) قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، (د.ت) ص61. عن : ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية ،سليم عرفات المبيض،الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م،ص: 18.

لأن تكـون عباراتـه تامـة التركيـب بحيـث يمكـن أن نطـوي في رحابـه التشـبيهات والاستعارات والكنايات التقليدية . " [1]

- وورد تعريف المثل في الموسوعة العربية العالمية تارة بأنه : " قولٌ موجزٌ سائرٌ صائبُ المعنى، تشبه به حالة لاحقة بحالة سابقة " وهو بهذا المعنى جنس أدبي قائم بذاته كالشعر والخطابة والقصة .." وتارة أخرى يعرف بأنه " العبارة الفنية السائرة الموجزة التي تصاغ؛ لتصور موقفاً، أو حادثة؛ ولتستخلص خبرة إنسانية، يمكن استعادتها في حالة أخرى، مشابهة لها . "[2]

في الثقافة الغربية :

يمكن أن نورد عددًا من التعريفات التي وردت في الأدبيات الغربية للمثل، ومنها :

يعـرف (الكسـندر كـراب) المثـل قـائلاً : " إنـه يعـبر في شـكله الأساسـي عـن حقيقة مألوفة، وإن كانت صيغت في أسلوب مختصر سهل؛ حتى يتداوله جمهور واسع من الناس ." [3]

- وجاء في الموسوعة البريطانية " المثل : جملة قصيرة موجزة مصيبة المعنى شائعة الاستعمال ."
- أما دائرة المعارف الأمريكية فتعرفه بأنه :" جملة قصيرة مصيبة المعنى تستحضر بدقة الحقيقة الشائعة، وتتولد أساسًا من المجتمعات الأولى، بأسلوب عامي، غير أدبي، وتكون شكلاً فلكلوريًا شائعًا في كل الأجيال. "
- وورد في دائرة المعارف الفرنسية :" الأمثال : أصداء للتجربة وهي اختصار معبر في كلمات قليلة أصبحت شعبية. "[4]

---

(1) فنون الأدب الشعبي، أحمد رشدي صالح، ج2، مكتبة النهضة المصرية ، ط3، 1971م، ص : 6.

(2) الموسوعة العربية العالمية ج2 ، مؤسسة أعمال الموسوعة، الطبعة الثانية، 1999م، ط3، 695-696.

(3) علم الفولكلور، الكسندر هجرتي كراب، ترجمة رشدي صالح، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م، ص : 235. عن ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية، ص:20.

(4) ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية، ص : 16.

- ويعرفه (اللورد راسل) : بقوله " المثل حكمة الجماعة، وذكاء الفرد. "[1]
- ويعرفه (ساوث) فيقول : المثل جملة مركزة، تحتوي حكمة مختلف العصور."[2]

وحين نتأمل التعريفات السابقة نجد أن هناك اختلافًا في تعريف المثل على النحو الآتي :

- هناك تعريفات تركز على ماهيته، ومنها تعريفات المرزوقي، وابن السكيت، و المبرد .
- في حين نجد تعريفات أخرى تجنح نحو ذكر مواصفاته، ومن ذلك تعريفات : الفارابي، والماوردي، ورشدي صالح ..
- وبعضهم ركز على أهمية الأمثال التي تحظى بها في الذاكرة العربية : مثل السيوطي، وأبي عبيد من القدماء .
- ويذهب فريق من التعريفات لمحاولة تأسيس موقع الأمثال في التجنيس الأدبي، ومن ذلك : تعريف أحمد أمين، وتعريف الموسوعة العالمية، ولا نجد ذلك في تعريفات القدماء؛ لأن مسألة التجنيس لم تكن هاجسًا يشغل اهتمامهم .
- أما إذا تأملنا المثل في الموسوعات الغربية، ولدى المؤلفين الغربيين، فسنجد تركيزًا على ماهية المثل، وتكاد تتواتر في وصفه بكونه " جملة قصيرة " خصوصًا في دائرة المعارف البريطانية والأمريكية، ومع ذلك لم يسلم الغربيون من التباين في تعريف المثل، فانصرف (الكسندر كراب) إلى بيان وظيفة المثل وذهب (راسل) إلى بيان منتج المثل " الجمعي والفردي " فهو حكمة الجماعة من ناحية، وذكاء الفرد الأول الذي تفوَّه بالمثل، فتمكن بذكائه إحكام التعبير عن حكمة الجماعة بمثل موجز، وأعاده إلى الجماعة؛ لتتولى إشاعته بين أفرادها، بينما دمج (ساوث) بين الماهية اللغوية، والوظيفة الاجتماعية.

وخلاصة القول فإنه يمكننا أن نصوغ تعريفاً للمثل فنقول :

إن المثل خطابٌ مكثفٌ موجزٌ، يختزل تجربة مجتمع ما، يُضرب في موقف

---

(1) الشعب المصري في أمثاله العامية، إبراهيم الشعلان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2004م ، ص : 28- 29.

(2) نفسه، ص : 29.

معين، ويتم تداوله بصيغته الأولى؛ ليعبر عن التجارب المماثلة .

ثانيًا : أولية الكتابة في الأمثال :

يذهب بعض الباحثين إلى تسجيل حركة تدوين الأمثال بدءًا من اليونان، ثم الرومان، ويشير إلى عنايتهم به، وروده في مؤلفاتهم [1]،ويهمنا هنا أن نقدم لمحة عن حركة تدوين الأمثال في الثقافة العربية التي قامت لعاملين :

أولهما : العامل الديني، وثانيهما : العامل الجمالي، كما تشير بعض الدراسات.[2]

في القديم

يمكن أن نستأنس بما أورده د.صلاح الدين المنجد، إذ تعقب سلسلة كتب الأمثال العربية المطبوعة قديمًا (3) ومنها :

- كتاب الأمثال، المفضل الضبي، المتوفى حوالي سنة 170هـ / 786م .
- كتاب الأمثال، لمؤرج بن عمر السدوسي، المتوفى بعد سنة 195هـ،810م .
- كتاب الأمثال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، المتوفى سنة 224هـ / 838م، وما يزال مخطوطًا، ولكن طبع الشرح الذي وضعه له عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، المتوفى سنة 487 هـ / 1094 م .

---

(1) انظر ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية : ص : 16

(2) الموسوعة العربية العالمية، ص : 696.

(3) أمثال المرأة عند العرب _ ما قالته المرأة العربية وما قيل فيها – دار الكتاب الجديد بيروت لبنان، ط1، 1981م . ص : 5- 6. وقد أشار د. إحسان عباس إلى أن هناك من سبق المفضل في التأليف قائلاً " وقد سبق المفضلَ إلى التأليف في الأمثال عددٌ من الرواة والعلماء منهم : عبيد بن شرية الجرهمي، وعلاقة بن (كريم) الكلابي، وصحار بن عياش العبدي، ونقل البكري عن هؤلاء الثلاثة في كتابه (فصل المقال) انظر : المفضل بن محمد الضبي، أمثال العرب، قدم له وعلق عليه د. إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1983م، ص : 37. بيد أن بعض الباحثين يعد (عُبَيدَ بن شَريَّة) شخصًا وهميًا من اختراع الرواة .(انظر : الأعلام للزركلي 189/4مع الحاشية، وفيها رسالة من المستشرق (كرنكو) إلى المؤلف يثبت له فيها وهمية عُبيد هذا . وانظر الأمثال العربية والعصر الجاهلي - دراسة تحليلية - د . محمد توفيق أبو علي، دار النفائس، بيروت، ط1، 1988م ص : 51.

- كتاب الأمثال لأبي عكرمة عامر بن عمران الضبي، المتوفى سنة 250هـ / 903م.
- كتاب الفاخر في الأمثال، للمفضل بن سلمة الضبي، المتوفى بعد سنة 290هـ / 903م .
- كتاب الزاهر لمحمد بن القاسم الأنباري، المتوفى سنة 328هـ / 940 م .
- الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة، لحمزة الأصبهاني، المتوفى بعد سنة 351 هـ / 961م .[1]
- جمهرة الأمثال للحسن بن عبد الله أبي هلال العسكري، المتوفى بعد سنة 395هـ/ 1005 م .
- الأمثال لزيد بن رفاعة، المتوفى بعد سنة 400هـ.
- مجمع الأمثال، لأحمد بن محمد الميداني، المتوفى سنة 468هـ / 1075م .
- الوسيط في الأمثال، لعلي بن محمد الواحدي، المتوفى سنة 468هـ/1075م.
- المستقصى في الأمثال، للزمخشري، المتوفى سنة 538 هـ / 1143م .
- وقد أشار د صلاح الدين المنجد إلى أن أحسن كتاب صدر (حتى الآن) عن تدوين الأمثال العربية القديمة وما ألف فيها هو كتاب المستشرق الألماني الأستاذ (رودلف زلهايم)، معللا بقوله: " ونجد فيه تحليلاً وتقييمًا لما ذكرنا من المؤلفات "
- وقد أورد د . محمد أبو صوفه مسردًا لحركة تدوين الأمثال العربية، مرتبة حسب التسلسل الزمني[2]، بدأها بصحار بن عياش العبدي المتوفى نحو 60 هـ . ثم علاقة بن كريم، كان حيًا قبل 60 هـ [3] وهذان الكتابان أُلِفَا قبل كتاب عبيد بن شرية الجرهمي المتوفى سنة 67 هـ ...، وقد بلغ عددُ المؤلفات التي ذكرها أبو صوفة اثنين وخمسين مؤلفًا، وأعقبها بذكر خمسة عشر كتابًا وردت أسماؤها

---

(1) ذكر الزركلي أن وفاة (حمزة الأصبهاني) في عام 360هـ.انظر الأعلام للزركلي، ج 2، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، ص : 277.

(2) وكذلك فعل د . محمد توفيق أبو علي، في كتابه، الأمثال العربية والعصر الجاهلي - دراسة تحليلية - دار النفائس، بيروت، ط1، 1988م، انظر ص : 51 وما بعدها .

(3) الأمثال العربية ومصادرها في التراث، مكتبة الأقصى، عمان الأردن، ط1، 1402هـ - 1982م، ص : 29- 37 .

في كتب الأمثال، ووضع مسردًا رديفًا بكتب الأمثال المخطوطة . ويمكن أن نحيل المهتمين بدراسة الأمثال إلى كتاب المذكور للاستزادة .

في العصر الحديث :

" لقد قيل : إن أول كتاب أُلِّف في الأمثال العامية في البلاد العربية وهو مجموع يشتمل على ألف مثل ومثل من الأمثال العامية المصرية، ألفه شرف الدين بن أسد في مطلع القرن الثامن عشر الميلادي، هذا الكتاب قد ترجمه السائح الألماني(بورخارت) إلى الألمانية، ثم ترجم بعد ذلك إلى الإنكليزية، وكان من أوائل من كتبوا في الأمثال العامية الشامية المستشرق السويدي (كارلو لاند برغ) وطبعها في ليدن بهولندا، سنة 1883م، ثم كانت مؤلفات العلماء والباحثين في هذا الموضوع "([1]) و ذكر (رودلف زلهايم) في كتابه الأمثال العربية القديمة أن كتاب (إراسموس)

Erasmusالموسوم بـ" Desiderii Erasmus roterdami veterum maxmeque paroemiarum i. e.Adagiorum collectancea.

قد ظهر في باريس، عام 1500م، وقد أثار انتباه الشعوب الحديثة إلى (علم الأمثال) وأثرَّ فيها أيما تأثير، فقد أخذ الأدباء والعلماء يجمعون الأمثال، ويرتبونها ترتيبًا هجائيًا، أو على حسب الموضوعات.

وقد خطت الأمثال في طبعها ونشرها خطوة كبيرة، عندما أعلن المستشرق العظيم " إدوارد بوكوك Edward pocock (1640- 1691م). عن عزمه على نشر كتاب الأمثال الضخم للميداني، مع شرح مختصر باللاتينية ...(وتلا ذلك نشر عدد من المؤلفات المتعلقة بالأمثال). ومع بداية القرن التاسع عشر زاد اهتمام المشتغلين بالعربية من المستشرقين بنص الميداني .. (2)

أما تدوين **الأمثال اليمنية،** فقد أشار الأكوع إلى أنَّ " الجزء التاسع من الإكليل الذي ألفه أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني، المتوفى حوالي نيف وخمسين وثلاثمائة الذي أفرده لأمثال حمير وحكمها – كان يمكن التعويل عليه في الحكم

---

(1) الأمثال العامية في نجد، محمد بن ناصر العبودي، ج1، دار اليمامة، 1979، ص : 9 .

(2) الأمثال العربية القديمة، ص : 13وما بعدها، وقد تضمنت الصفحات استطرادًا مفصلاً عن رحلة الاهتمام بالمثل في الدراسات الغربية، يمكن لمن شاء الاستزادة في هذا الباب الرجوع إليها .

على نشأة الأمثال وتاريخ تطورها، ومعرفة صلة الأمثال الشائعة اليوم بأمثال حمير، ومدى ارتباطها بها ووجود الشبه بينهما، كما كان يمكن عن طريقه التعرف على صلة أمثال حمير بالأمثال الفصحى التي كانت شائعة في عصر الهمداني، بيد أن هذا الجزء مفقود هو وخمسة أجزاء من هذا الكتاب الجليل." (1)

كما ذكر الأستاذ عبدالله يعقوب خان– في سياق حديثه عن عدن وامتلاكها كمًا غزيرًا من الأمثال- أن الرحالة المعروف برخاردت(Burckhardt) قد جمع أمثال البدو في سنة 1830 م (2)

ويعدُّ كتاب الأمثال العدنية للأستاذ/ عبد الله يعقوب خان أول كتاب لباحث يمني في تدوين الأمثال اليمنية، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 1933م، ويتلوه كتاب القاضي إسماعيل بن علي الأكوع، الذي تميز بوفرة العدد؛ إذ بلغ عدد أمثاله ستة آلاف ومئتين وسبعة عشر مثلاً، فضلاً عن الجهد الذي قام به في الشرح والتعليق والمقارنة بالأمثال العربية .

ثالثًا : أهمية الأمثال :

لقد رأى العرب في الأمثال كنزًا إبداعيًا؛ فتعارفوا على حفظها، دون المساس ببنيتها، أو إخضاعها لمعايير اللغة وقوانين الإعراب؛ فمنحوها خصوصية لم تتأت لجنس أدبي في تاريخ الثقافة العربية، وقد أخذ علماء اللغة يشرِّعون لاستحقاق المثل تلك الحصانة، فقالوا:" إن الأمثال لا تُغَيَّرُ، أي تروى ولو خالفت القواعد المألوفة في اللغة، وحينما نتأمل ذلك نحس بمدى السلطة القسرية التي تملكتها الأمثال الشعبية في الذاكرة الثقافية العربية، فكم اشتعلت من المعارك في قضية ما من قضايا اللغة أو النحو، وكم سعرت من خصومات بين التيارات المتعصبة للقديم وتلك المنتصرة للمحدث، وفي الوقت نفسه ظلت الأمثال الشعبية محصنة ضد المساس أو النقاش أو المساءلة، بما يجعل السؤال مشروعًا لماذا المثل لا يمس بالتغيير ؟ وأي سطوة وسلطة

---

(1) الأمثال اليمانية، ج1، إسماعيل بن علي الأكوع، إصدارات وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004م، ص :13.

(2) قاموس الأمثال العدنية، خان صاحب عبدالله يعقوب خان، دار جامعة عدن، الطبعة الأولى، 2007م، ص:6.

تمتع بها المثل الشعبي ؟ أترى هل لأنه ذاكرةُ المجتمع، فاستمد قوته من قوة المجموع، وامتلك حصانَته من هيبة الإجماع ؟ أو لأنه يحمل سلطته في بلاغته، فامتلك قوة سحرية تعصمه من المساءلة والاعتراض؟أو لأنه امتلك سلطته منهما معًا ؟

وسنتناول بعض النصوص للعلماء العرب في شأن المثل

يكاد الباحثون - قديمًا وحديثًا - يجمعون على أهمية الأمثال في حملها ضمير المجتمع وتعبيرها عن همومه، ويؤكدون على ملمحها الجمعي، مثبتين الأواصر الجامعة بين المثل والمجتمع، فكأنَّ المثل قد ولد من رحم المعاناة الاجتماعية .

ومن ذلك ما قاله أبو عبيد :" الأمثال حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وبها كانت تعارض كلامها؛ فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في المنطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال : إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وقد ضربها النبي - صلى الله عليه وسلم - وتمثل بها هو ومن بعده من السلف . (1)

وإذا تأملنا كلام أبي عبيد فإنه تروعنا نفاسته، إذ هو غاية في التركيز والوعي بطبيعة المثل؛ حيث إننا نجد بعدًا تأصيليًا لعلاقة المثل بالإنسان العربي؛ فهو "حكمة العرب في الجاهلية والإسلام " وتعد إضافته للعرب " حكمة العرب .. بها كانت تعارض ..فتبلغ بها .." كشفًا عن هويته الجمعية فهو حكمة المجتمع الذي تمثلها، فهناك فاعلية للذائقة الاجتماعية التي تشربت المثل وهي التي منحته إجازة العبور إلى ذاكرة المجتمع، وهناك تواتر في حفاوة الأجيال المتعاقبة بهذا المثل عبر عنها أبو عبيد " بالجاهلية والإسلام "، وعبر عنها المرزوقي في تعريفه للمثل بـ" القبول والتداول... " أي أن المثل بعد أن تمكن من انتزاع القَبول الجمعي، تمكن من السيرورة عبر الأجيال، وهذا بعدٌ آخر يمنح المثل شرعية البقاء في العصور اللاحقة على تباينها؛ لأنه اقتنص الجوهر في الخبرة الإنسانية لمجتمع ما، فهو عريق، ضارب بجذوره في أعماق الذاكرة العربية، ويستوعب العصور الذهبية للبيان العربي، والفصاحة اللغوية، بما يجعله مرجعًا ثقافيًا متجاوزًا التحول الأيدلوجي من مرحلة (الجاهلية إلى الإسلام)، كما أن أبا عبيد يعمقُ تلك الشرعية التاريخية بالشاهد الآخر" الديني "

---

(1) المزهر، ج1، ص : 486.

المتمثل في " ضرب النبي - عليه الصلاة والسلام - المثل، وفي ذلك نوع من إضفاء الشرعية الدينية عليه بما يمنحه قوة حضور جديدة، تعزز القوة المسندة للشرعية التاريخية، ونلمح هنا إشارةً إلى السلطة البيانية التي يمتلكها المثل، فهو " ملاذ العرب التي كانت بالأمثال تعارض كلامها " والبيان هو معجزة الإنسان العربي، وبذلك يصبح المثل أداة من أدوات البيان المحققة لحاجات المجتمع العربي، الذي يتوسل بالمثل في الحالات الخاصة من البيان الموارب، الذي ينفذ من خلال الكناية غير الصريحة؛ لتحقيق ما يرومه قائله، ولا شك في أن التعبير بقوله : " فتبلغ به ما حاولت من حاجاتها " يشير إلى التأثير الذي يحققه المثل ويحقق به لصاحبه ما يحاوله، وما البلاغة سوى بلوغ المرام بالكلام ؟ كما تشير إلى خطابية المثل حيث يشكل حدثًا تواصليًا بين أطراف الخطاب، ويسعى لتحقيق مقصدية معينة .

إذن نحن أمام أداة بيانية خاصة بكل المقاييس، تستمد سلطتها من جملة من المقومات : الجمعية، والتاريخية، والدينية، والبيانية، مما يجعلها في الأخير حكمة العربي{... وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ} البقرة269، كما جاء في القرآن الكريم .

وهذا البعد التداولي للمثل نجده لدى الزمخشري الذي يقول:".. ولم يضربوا مثلاً ولا رأوه أهلاً للتسيير، ولا جديرًا بالتداول والقبول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثم حُوفظ عليه، وحُمي من التغيير." (1)

وورد لدى الفارابي، في (ديوان الأدب) قوله : " المثل ما تراضاه العامة والخاصة في لفظه ومعناه، حتى ابتذلوه فيما بينهم، وقنعوا به في السراء والضراء ، واستدروا به الممتنع من الدرّ، ووصلوا به إلى المطالب القصية، وتواصوا به عند المكروه والمكربة، وهو من أبلغ الحكمة؛ لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة، أو غير مبالغ في بلوغ المدى في النفاسة. " (2) فالمثل يعد خطابًا يمتلك سلطته من وظيفته الأيدلوجية، التي يمارسها على متداوليه؛ فهو مكوِّن للوعي في السراء والضراء، وعند

---

(1) الكشاف، ص : 35.

(2) انظر : المزهر، ج 1، ص : 487- 488.

المكروه والمكربة، كما يكتسب سلطته من طبيعته الشمولية الجمعية، فهو (ما تراضاه العامة والخاصة)، ولم تكن خصوصيات المثل (في لفظه ومعناه) بعيدة عن تشكيل سلطته .

ولا يخفى على ذي لبٍ ما يتضمنه هذا التعريف للفارابي؛ إذ يؤكد على أن المثل "ما تراضاه العامة والخاصة"، وكأني به قد غدا عقدًا اجتماعيًا بين أفراد المجتمع على اختلاف مراتبهم " خاصة وعامة " لقد تراضوا عليه لفظًا ومعنى، كما يشير إلى **البعد التداولي** للمثل " تراضوا عليه حتى ابتذلوه بينهم " وهذا الابتذال - أو التداول - لم يقلل من مكانة المثل وتأثيره، بل عزز قيمته التأثيرية؛ حيث إنهم " قنعوا به في السراء والضراء ، واستدروا به الممتنع من الدرّ، ووصلوا به إلى المطالب القصية، وتواصوا به عند المكروه والمكربة " هو مقنع يقنعون به، ولا حاجة لهم بسواه في السراء والضراء والمكروه والمكربة، ويؤكد الفارابي مدى تأثير المثل بلغة لا تقل عن لغة أبي عبيد، فالألفاظ : " قنعوا .. واستدروا، ووصلوا..." تكشف لنا عن المكانة التي يحتلها المثل الشعبي في صميم المجتمع ، وعلاقة أفراد المجتمع به، بل وعلاقته بهم ....إن استدرار الممتنع، والوصول إلى المطالب القصية لا يكونان إلا بالمثل، بما يمتلكه من طاقات سحرية في البلوغ أو البلاغة؛ مما يجعل الأجيال تتواصى به، وتتشبث بعراه في أحوالها كافة، أي أنه يستوعب الحالة النفسية والظرفية للمخاطب، ويمكّنُه من النفاذ إلى المخاطب المستعصي على الإصغاء . بل إن النص يقرر الفرادة التي يحظى بها المثل لدى العرب بين فنون الأدب الأخرى " فهو مقنع يقنعون به، ولا حاجة لهم بسواه "

ولا يتوقف الفارابي عند هذا الحد في بيان أهمية المثل بل يخلع على المثل أوصاف الجلال والكمال؛ فهو من أبلغ الحكمة، وبالغ المدى في النفاسة، ولعل ما يحظى به من إجماع لدى " الناس " برهانٌ كافٍ على كماله " لأن الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة ، أو على شيء غير بالغ المدى في النفاسة ."إن الإجماع مصدر كمال، والكمال مصدر سلطة، بل إن الإجماع ذاته سلطة ولذا عد مصدرًا من مصادر التشريع، كما يرى العلماء، ويبدو أنه هو الذي منح المثل سلطته في التأثير والبقاء .مع أن هذا الإجماع - في رأي عالم آخر هو الزمخشري- أو(أهلية السيرورة، وجدارة التداول والقبول) لم يتحققا إلا لقول " فيه غرابة من بعض الوجوه "، وهذه الغرابة - وإن لم يبين الزمخشري كنهها ولا ملامحها - هي التي حققت الإجماع

والتداول. فـ"**الحفظ موكَّلٌ بما راع من اللفظ، وندر من المعنى**" . كما يقول أبو هلال العسكري (1) - الذي يذهب إلى بيان ضرورتها البيانية وقدرتها في تجميل الخطاب وقدرته التأثيرية- : " ثم إني ما رأيت حاجة الشريف إلى شيء من أدب اللسان بعد سلامته من اللحن، كحاجته إلى الشاهد والمثل، والشذرة والكلمة السائرة، فإن ذلك يزيد المنطق تفخيمًا، ويكسبه قبولاً، ويجعل له قدرًا في النفوس، وحلاوة في الصدور، ويدعو القلوب إلى وعيه، ويبعثها على حفظه، ويأخذها باستعداده لأوقات المذاكرة، والاستظهار به أَوَانَ المجاولةِ في ميادين المجادلةِ، والمصاولةِ في حلبات المقاولةِ؛ وإنما هو في الكلام كالتفصيل في العقد، والتنوير في الروض، والتسهيم في البرد؛ فينبغي أن يستكثر من أنواعه؛ لأن الإقلال منها كاسمه إقلال، والتقصير في التماسه قصورٌ؛ وما كان منه مثلاً سائرًا فمعرفته ألزم؛ لأن منفعته أعمُّ، والجهل به أقبح . (2)

ويقول العسكري أيضًا : " ولما عرفت العرب أن الأمثال تتصرف في أكثر وجوه الكلام، وتدخل في جل أساليب القول أخرجوها في أقوالها من الألفاظ؛ ليخف استعمالها، ويسهل تداولها؛ فهي من أجَلِّ الكلام وأنبله، وأشرفه وأفضله؛ لقلة ألفاظها، وكثرة معانيها، ويسير مؤونتها على المتكلم، مع كبير عنايتها، وجسيم عائدتها، ومن عجائبها أنها مع إيجازها تعمل عمل الإطناب، ولها روعة إذا برزت في أثناء الخطاب؛ **والحفظ موكَّلٌ بما راع من اللفظ، وندر من المعنى**"(3)

إذن هناك بعدٌ جمعي للمثل يسهم في تحقيق مكانته، ويعضد من أهميته، وفي الوقت نفسه فإن هناك بعدًا بيانيًا متعلقًا بالأمثال، يقول العسكري : " فالأمثال أيضًا نوع من العلم منفرد بنفسه، لا يقدر على التصرف فيه إلا من اجتهد في طلبه حتى أحكمه، وبالغ في التماسه حتى أتقنه، وليس من حفظ صدرًا من الغريب فقام بتفسير قصيدة، وكشف أغراض رسالة أو خطبة، قادرًا على أن يقوم بشرح الأمثال والإبانة عن معانيها، والإخبار عن المقاصد فيها؛ وإنما يحتاج الرجل في معرفتها مع العلم بالغريب إلى الوقوف على أصولها، والإحاطة بأحاديثها، ويكمل لذلك من اجتهد في الرواية، وتقدم في الدراية؛ فأما من قصَّر وعَذَّرَ؛ فقد قَصُرَ وتأخر، وأنَّى يسوغ الأديب

---

(1) جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري، ج1، ضبطه وكتب هوامشه ونسقه د .أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص:10.

(2) جمهرة الأمثال ، ص : 9 .

(3) نفسه ، ص : 10.

لنفسه ذلك، وقد علم أن كل من لم يُعْنَ بها من الأدباء عناية تبلغه أقصى غاياتها، وأبعد نهاياتها، كان منقوص الأدب، غير تام الآلة فيه، ولا موفور الحظّ منه ! [1]

فالعسكري يقدم بين يدي كتابه أهمية الأمثال بوصفها علمًا منفردًا بنفسه، وهذا العلم يتطلب متخصصًا من نوع فريد ينبغي له أن يستكمل آلات الاشتغال فيه؛ ليحكمه ويتقنه، ومن مواصفات الباحث في هذا العلم: العلم بلغته والوقوف على مقاصده، وأن يجمع بين مرتبة الاجتهاد في الرواية، والتقدم في الدراية، وهذا يدل على أهمية الأمثال، ومكانة الاشتغال فيها .

وإذا كان أبو هلال يرى أنها تعد تخصصًا متفردًا، فإن ابن عبد ربه يشير إلى عالمية المثل، وإنسانيته - من ناحية - [2]، وتفرده على أجناس الأدب - الشعر والخطابة - من ناحية أخرى، بقوله : .."..تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، ونطق بها في كل زمان، وعلى كل لسان، فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يسر شيء مسيرها، ولا عمَّ عمومها، حتى قيل : أسير من مثل."[3] **فالأمثال أثيرة لدى الشعوب، ولها مزية على ما سواها من أجناس الأدب وفنونه الأخرى .**

وهذه الأحكام التي تؤكد علاقة الأمثال بالمجتمع ترد لدى المحدثين أيضًا فرمضان عبد التواب يقول : " الأمثال عند كل الشعوب مرآة صافية لحياتها، تنعكس عليها عادات تلك الشعوب وتقاليدها وعقائدها وسلوك أفرادها ومجتمعاتها، وهي ميزان دقيق لتلك الشعوب في رقيها وانحطاطها، وبؤسها ونعيمها، وآدابها ولغاتها"[4]

ويقول (رودلف زلهايم) : ."..اعترف علماء التربية بقيمة الأمثال، وحثوا تلاميذهم على حفظها؛ فهي الأنغام اللغوية الصغيرة للشعوب، ينعكس فيها " الشعور " والتفكير "وعادات الأفراد وتقاليدهم على وجه العموم، كما يظهر فيها بصورة حية

---

(1) جمهرة الأمثال ، ص :9.

(2) وقد أشار الزمخشري إلى ذلك بقوله : " ولأمرٍ ما أكثر الله في كتابه المبين، وفي سائر كتبه أمثاله، وفشت في كلام رسوله - صلى الله عليه وسلم - وكلام الأنبياء والحكماء ... ومن سور الإنجيل سورة المثل " انظر: الكشاف، ص : 35. ولعل الزمخشري يقدم في هذه الإشارة المشروعية الدينية في الكتب السماوية – وليس في القرآن فحسب- مما يعزز سلطة المثل، وقدرته على التأثير، وحقه في الخلود على مستوى الثقافية العلمية وفي ذلك بعد عالمي لمكانة الأمثال .

(3) الأمثال العربية القديمة، مقدمة المترجم رمضان عبد التواب، ص : 7 .

(4) نفسه، ص : 7 .

الطبقات الاجتماعية عند الشعوب ." [1]

أما عبد الله البردُّوني فيؤكد أهمية ومكانة الأمثال الشعبية بقوله :" أما الأمثلة الشعبية فتعلمنا الحياة تعليمًا مباشرًا؛لأنها تختصر فصولاً من الفلسفة في كلمة واحدة، ألهمتها تجربة، أو ترجمتها كلمة عن صوت الحياة وأصدائها ..." [2]

فالأمثال تحقق تأثيرًا على المتلقين بما تمتلكه من مخصبات بيانية، وقيم تعبيرية، تسهم في تخصيب النص بمخصبات جديدة، فترتقي بمستواه الإبداعي .

-أهمية دراسة الأمثال :

يعد المثل نوعًا من أنواع الأدب الشعبي (الأسطورة، والخرافة، والحكاية، والشعر، والأقوال السائرة، والأمثال، والأقوال السحرية، والموسيقى، والرقص والعادات، والممارسات، والمعتقدات، والمهارات الفنية ... [3]

وإذا كانت العناية بالأمثال قديمًا منطلقة من وعي بقيمتها البيانية وقدرتها الإبلاغية [4] فإن العناية بها في التاريخ المعاصر انطلقت من وعي بقيمتها الثقافية، وقدرتها في الكشف عن الخصائص الاجتماعية للشعوب، فالأمثال فن من فنون الأدب الشعبي الذي حظي بعناية الدارسين، " وقد نشأ علم المأثورات الشعبية في أوروبا منذ

---

(1)الأمثال العربية القديمة ، ص :13.

(2) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 401.

(3) الأدب الشعبي، أحمد رشدي صالح، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1971م، ص : 16 .

(4) قدم الزمخشري تعليلاً لدراسته الأمثال بقوله : " وقد تصديت للانصباب في هذا المضمار تصدي القاصد بذرعه الرابع على ظلعه، فتدبرت شعب الفن الذي أنا كائن بصدده وقائم بإزائه، فصادفت الشعبة التي هي أمثال العرب خليقة بالميل في صغو الاعتناء بها والكدح في تقويم عنادها، وإعطاء بداهة الوَكْدِ وعلالته إياها، لما آنست من تناهي فاقة الأفاضل عن آخرهم إلى استكشاف غامضها، والغوص على مشكلاتها، ولا سيما من انتدب منهم لتدريس قوانين العربية وإقراء الكتب الكبار "

فهو يرى ضرورة الإصغاء للأمثال، والوَكْدِ في استكشاف غامضها، والغوص على مشكلاتها . ولا شك في أن الزمخشري يرى خصوصية المثل، ومكانة المشتغلين في ميدانه، فهو لا يلجأ إلى التصنيف في الأمثال إلا لأنه آنس تناهي فاقة الأفاضل عن آخرهم لاستكشاف غامضها والغوص على مشكلاتها ."

انظر : المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري ، ج1، دار الكتب العالمية، بيروت، ط 2، 1977م، ص : أ – ج . وها هو ابن عبد ربه يصفها في العقد الفريد بأنها " وشي الكلام وجوهر اللفظ وحَلي المعاني والتي تخيرتها العرب وقدمتها العجم ونطق بها في كل زمان، وعلى كل لسان فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة لم يسر مسيرها، ولا عم عمومها حتى قيل : أسير من مثل ... وقد ضرب الله عزوجل الأمثال في كتابه وضربها رسول الله صلى الله عليه وسلم في كلامه .."

أوائل القرن التاسع عشر، والذي تأثر عند ميلاده بنهضة القوميات وبالفلسفات الداعية إلى أن يكتشف الرجل المثقف نفسية رجل الشارع وملكاته .. وقد شرع هذا العلم يلقي بتأثيره فيما تصدره المطابع العربية من مؤلفات ورسائل جامعية ."[1]

و" ينطوي الفولكلور – مثله مثل أي فن حقيقي - على مضمون فكري عميق إضافة إلى الإتقان الفني، ويعد الكشف عن هذا المضمون الفكري واحدًا من وظائف علم الفولكلور ." [2]

أي أن الأمثال في الدرس المعاصر تدرس - في الأغلب - من منظور آخر هو منظور فكري اجتماعي، فالأمثال لصيقة بالفكر الجمعي، يتم قبولها وتداولها؛ لأنها صورة، أو مرآة للمجتمع، كما يقول د . رمضان عبد التواب :" الأمثال مرآة تنعكس عليها عادات الشعوب، وسلوكها، وأخلاقها، وتقاليدها، وهي معين لا ينضب لمن يريد دراسة المجتمع، أو اللغة، أو العادات الشعبية عند أمة من الأمم ."[3]

ويشير د صلاح الدين المنجد إلى أن هناك مزايا للأمثال تتمثل بكونها مصدرًا من مصادر اللغة العربية، و مرآة للعصر الذي قيلت فيه، ووسيلة للإرشاد والتوجيه.[4] ولا شك في أن المكانة التي تحظى بها الأمثال مكانة أثيرة، مما يعزز أهمية تناولها بالبحث العلمي " فالبحث في المثل العامي إنما هو بحث في حياة فئة العامة من الناس على اختلاف نشاطهم، وسلوكهم في تعاملهم، وأخلاقهم، وعاداتهم، وكيف تولدت هذه العلاقات، ومداها، و دورها في تكوين أخلاقيات الناس. " [5] يقول (توريانو) :" إننا نستطيع أن نكشف بسهولة طبيعة الشعب وذكاءه عن طريق الأمثال؛ فهذه الأمثال

---

(1) الأدب الشعبي، ص : 6 .

(2) خصوصية الفولكلور، فلاديمير بروب، ترجمة غسان مرتضى، نوافذ ع 18، ديسمبر2001م ، نادي جدة الأدبي 61، ص: 52.

(3) انظر كتاب الأمثال لأبي فيد مؤرج بن عمر السدوسي،(مقدمة المحقق) الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1391هـ، 1970م، ص : 5 .

(4) أمثال المرأة عند العرب - ما قالته المرأة العربية وما قيل فيها - دار الكتاب الجديد بيروت لبنان، ط1، 1981م . ص : 7.

(5) الشعب المصري في أمثاله العامية ، ص : 58

تمثل فلسفة الجماهير." [1]

فالمثل العامي يعطي صورة حية ناطقة لطبيعة الشعب بما فيه من تيارات ظاهرة وخفية على حد سواء، وهو بذلك يكون اللون الأدبي الذي يتمثل فيه الصدق، ولا يعتمد على المواربة .

إن هذا المفهوم يستطيع أن يفسر أهمية الاتجاه نحو دراسة الأمثال " التي تعد دراسة للقطاعات الشعبية صاحبة الجهد الحقيقي في بناء الدول .بعد أن انحبس التاريخ منذ بداية الحضارة على سِيَرِ الحكام والطبقات العليا من الكيان الاجتماعي ... [2]، و" يأخذ المثل دورًا آخر يظهر فيه أثر التشريع الاجتماعي ." [3]

وقد أشار د. حمود العودي إلى ما تتضمنه الأمثال من أنساق خفية قاهرة موجهة للسلوك الفردي، قادرة على التأثير في الأفراد تجعلهم ينصاعون عن قناعة ورضا ، " إن الحكم والأمثال تمثل بما تنطوي عليه نصوصها وألفاظها المقتضبة من استخلاص التجربة الاجتماعية الطويلة ، واستقراء للواقع تمثل حصيلة تراكم للخبرة والمعاناة التاريخية ، وتمثل ما يشبه القواعد والخطوط النظرية للسلوك العملي في حياة الأفراد."(4) ولم تكن هذه الغاية بعيدة عن دارسي الأمثال اليمنية ، ومنهم القاضي إسماعيل الأكوع الذي يقول في مقدمة كتابه الأمثال اليمانية ، معللا سبب دراسته للأمثال : " لذلك فقد وجهت عنايتي نحوها ؛ لأنها أدب الشعب، وصورته النابضة بالحياة ، وسيعرف القارئ منها اليمن، وطبيعة شعبها على حقيقته، في حياته، وتقاليده، ووفائه،وشجاعته، وصبره، ويعرف كذلك ما تشتمل عليه تلك الأمثال من حكم سامية ومعارف غزيرة. " (5)

---

(1) the oxford dictionary of English proverbs عن :الشعب المصري في أمثاله العامية، ص 11.

(2) الشعب المصري في أمثاله العامية ، ص 11- 12 .

(3) نفسه، ص : 62.

(4) التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية - دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني - دار العودة، بيروت، ط2، 1986م، ص : 179.

(5) الأمثال اليمانية، ج1، ص10 .

الأمثال في القرآن والحديث النبوي :

ينبغي الإشارة إلى أن الأمثال التي وردت في القرآن الكريم **تنقسم إلى نوعين** :
الأول ما ورد ضربه مثلاً بذكر صيغة مثل مفردة أو مجموعة " واضرب لهم مثلاً... " وتلك الأمثال نضربها للناس .." وهذه في القرآن على نمطين(1) فهي إما قصة " واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون ..." وإما صورة " واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء ..."

والنوع الثاني: هو ما جرى من القرآن مجرى المثل، ومن ذلك " ولا يحيط المكر السيئ إلا بأهله. " ولا شك في أن النوع الأول لا ينطبق عليه مفهوم المثل، لكن النوع الثاني يقترب من مفهوم المثل، وينسحب الحكم على أمثال الحديث النبوي الشريف.

❖ المبحث الثاني : النقد الثقافي Cultural criticism

1 - الثقافة والنقد الثقافي

إن مصطلح (ثقافة) من المصطلحات المعقدة والفضفاضة التي تعددت دلالاتها، وتطورت بتطور النظرة للثقافة من " الدلالة المادية (العمل الفلاحي) النابعة من الجذر الاشتقاقي، الذي تحيل عليه – في المرجعية الثقافية الغربية - إلى المعنى المرادف للحضارة الذي اصطبغت به في عصر التنوير، إلى أن غدت متسمة بنوع من التعددية، وتعني طريقة الحياة ذات الطابع الاجتماعي والشعبي والتقليدي.[2]

لكن مصطلح (الثقافة) " لم يكن دارجًا في الاستخدام في الدراسات الأدبية على الإطلاق، والمؤكد أيضًا أنه يكشف عن توجه في الفكر الإنساني، حديث نسبيًا بطبيعة الحال؛حيث استخدمه في بداية الأمر(الأنثروبولوجيون) وبصفة خاصة (إدوارتيلور)، وكان ذلك في عام 1871م؛ أي في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، بالمعنى الواسع، فهو يعرفه بأنه :" الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والعقيدة

---

(1) انظر : الإشارة الجمالية في المثل القرآني ،عشتار داوود محمد ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2005، ص12.

(2) انظر : صور الثقافة، تيري إيجلتون، ترجمة : سامح فكري، مجلة فصول، ع 62، شتاء وربيع 2004، ص 20، وما بعدها .

والفن والأخلاق والقانون والتقاليد، وأي نوع آخر من القدرات والعادات التي اكتسبها المرء بوصفه عضوًا في المجتمع. "(1) " لقد دخلت كلمة (الثقافة) النقد باعتبارها أنساق قيم السلوك والمعاني التي تشكل الكائنات الإنسانية، وتحيا داخلها. "(2)

ويفرق الدارسون بين منحيين للدراسات الثقافية " **المنحى الأول** : تمثل في النزعة الإنسانية المتحررة وكل التراث الإنساني؛ نحو كل ما هو دراسة ثقافية تنزع إلى تكريس فكرة الإنسانية ...

المنحى الثاني : الذي نشأ عن البنيوية وما بعد البنيوية... (3)

بمعنى أن الاتجاه الأول كان بمثابة نزعة إنسانية غير ممنهجة تنطلق من السياق الاجتماعي في دراستها للنصوص، بينما الاتجاه الثاني ذو بعد منهجي واعٍ ينطلق للدرس الثقافي بوعي تام بطبيعة هذا الاتجاه، ويتزود بعدد من الآليات المنهجية التي تجعل فعله متخصصًا .

ويكتسب هذا الاتجاه أهميته في الدرس المعاصر؛ " لأن الثقافة بكل أنساقها إنما هي مجال رمزي مشبع بالمعاني والأفكار والعقائد وأنماط العلاقات الاجتماعية والتطلعات وكل المؤثرات الفاعلة التي تصوغ الهوية العامة لمجتمع من المجتمعات؛ ولهذا لا يمكن تقدير أهمية النقد الثقافي بدون أن نكشف عن محمولات كثيرة ومتنوعة ومركبة من عناصر إيجابية وسلبية تعبر عن نفسها بشكل أحكام ورغبات مدارها

---

(1) آفاق معرفية، في الإبداع والنقد والأدب والشعر، عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة 129، 1424هـ، ص :111.

(2) النقد الثقافي نظرة خاصة، إبراهيم فتحي، فصول، ع 63، شتاء وربيع 2004م، ص :131.

يشير ميجان الرويلي وسعد البازعي إلى أن تعريف مفهوم الثقافة كان أصعب ما واجهته هذه الدراسات الثقافية ..وقد دخلت المفردة والمفهوم المعجم الإنجليزي في حقبة الثورة الصناعية، وتأرجح مفهوم الثقافة تبعًا للعلاقة التي تربطه بفكر معين " انظر : دليل الناقد الأدبي، د .ميجان الرويلي و د . سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م، ص 140 .

(3) آفاق معرفية، في الإبداع والنقد والأدب والشعر، ص 114- 115.

الذم والتبخيس والإكراه والاحتفاء والتمجيد وغير ذلك." (1)

ولا شك في أن الدراسات الثقافية تعد نوعًا من رد الاعتبار للإنسان الذي انسحق تحت وطأة الدرس البنيوي، الذي عزل النص عن سياقاته الأخرى، والتفكيك الذي زاد من ظلمة المتاهة في النظرية النقدية "إنّ المنظور السوسولوجي مهم جدًا في توجيه الاهتمام نحو بعض الجوانب الحيوية في إنتاج الثقافة. "(2)

2 - الأسس النظرية للنقد الثقافي :

إن المتأمل في حركة الفكر الغربي يلحظ عمق التحولات التي تطرأ بين الوقت والآخر؛ استجابة لإيقاع التحولات الفلسفية المتعاقبة التي تقتضي تحولاً في مجالات الحياة، ومنها الأدب والنقد، لقد كانت البنيوية إفرازًا لمزاج مرحلة معينة في الفكر الغربي، فرضت نفسها بتشكيلاتها المختلفة عبر آليات متعددة، وانتهى بها المطاف إلى **سجن اللغة** – بحسب تعبير (فريدريك جيمسون) .

كما أن النظرية الغربية شهدت تحولاً خطيرًا مع ظهور " التفكيكية التي تُقْصِي النص عن المؤلف وقصده، وتؤكد نسف مراكز الإحالة المرجعية الموثوقة.."(3)

" لقد اشترك البنيويون والتفكيكيون وأصحاب التلقي في ضرب سلطة النص أو نفي وجودها، لكنها سرعان ما أخذت تتراجع أمام التحديات الجديدة، حيث أخذت النظريات الجديدة تدعو إلى عودة النص؛ ليتبوأ موقعه في النظرية النقدية " وهو ما يؤكده (هيليس ميللر) أحد أقطاب المعسكر (الدريدي) البارزين : بقوله لقد تعرضت الدراسة الأدبية في السنوات القليلة الماضية لتحول مفاجئ وعالمي تقريبًا ..بمعنى التوجه نحو اللغة كلغة، وحققت تحولاً مماثلاً نحو التاريخ والثقافة والمجتمع والسياسة

---

(1) النقد الثقافي - مطارحات في النظرية والمنهج والتطبيق - (الغذامي الناقد – قراءات في مشروع الغذامي النقدي) د.عبدالله إبراهيم، ص : 319 .

(2) انظر : الدراسات الثقافية وسوسيولوجيا الثقافة، جانيت وولف، كتاب، سوسولوجيا الفن - طرق للرؤية - عالم المعرفة341، يوليو 2007م، ترجمة : ليلى الموسوي، مراجعة د . محمد الجوهري، تحرير : ديفيد إنغلز وجون هغسون .

(3) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص ، د . عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، نوفمبر، 2003م ، ص : 208.

والمؤسسات وظروف الطبقة والجنس والسياق الاجتماعي والقاعدة المادية. " (1)

وقد أغرت الدراسات الثقافية النقادَ باستلهام معطياتها في دراسة النص الأدبي، وإذا آمنا بمسألة التحقيب الزمني فإننا يمكن أن نقول : **إن الدراسات الثقافية تعد موجة من موجات ما بعد الحداثة؛** فهي " تتآلف مع ما بعد الحداثة، أو تحمل سمات ما بعد الحداثة" (2) بل يرى د. عبد العزيز حمودة أن الدراسات الثقافية تمثل " ما بعد بعد الحداثة " باعتبار أن البنيوية تمثل الحداثة، و التفكيك يمثل ما بعد الحداثة، ويرى أن العودة إلى النص هي آلية التمرد ضد التيه النقدي الغربي (3). فبرزت اتجاهات جديدة تشترك في تأكيد أهمية النص .. وتحدد أهمية النص الإبداعي باعتبارها إحداث " تغيير في الخارج" بجميع مستوياته .. أي تأكيد أهمية السياقات المنتجة للنص، والمحددة له"(4) و" نظرًا لاتساع مفهوم الثقافة، وانفتاحه على كل شيء تقريبًا، فإن حقل الدراسات الثقافية / النقد الثقافي يؤدي وظيفته من خلال الاستعارة من مختلف فروع المعرفة." (5)

أي أن الدراسات الثقافية في مفهومها المعاصر تعد تمردًا على الحداثة وما بعد الحداثة، إذ تتجاوز البنيوية والتفكيكية في رؤيتها للنص الأدبي، وتدعو إلى إعادة الحياة للأدب والنقد، ولمفهوم الناقد .(6) ويرى د . حمودة أن المصطلح (النقد الثقافي) سياسي بالدرجة الأولى والأخيرة، والسياسة التي يرتبط بها تعبر عن موقف اليسار

---

(1) انظر : نفسه ، ص : 223 .

(2) آفاق معرفية، في الإبداع والنقد والأدب والشعر، ص : 129 .

(3) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، ص : 323 .

(4) نفسه ، ص: 222- 223 .

(5) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ، د. حفناوي بعلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1428،1هـ2007م ص 19 .

(6) " الناقد الجذري " مفهوم جديد طرحه تيري إيجلتون ويقصد به : الناقد القادر على التعدد المنفتح على مسائل النظرية والمنهج، فيستفيد من كل المناهج ولا يلتزم بعقيدة أي منهج، " وذلك يذكر بما يمكن أن يسمى الناقد التكاملي " كما يقول د عبد القادر الرباعي . انظر : ثقافة النقد ونقد الثقافة، عالم الفكر، ع 3 مج 33، يناير – مارس 2005م، ص 208.

العالمي في رفضه للتحولات الثقافية التي واكبت سيطرة اقتصاد السوق وقيم الاستهلاك في مجتمع صناعي رأسمالي على الثقافة الشعبية "[1] ويرى أنَّ الدراسات الثقافية أو النقد الثقافي . يعني تنويعة من عدد من التيارات مثل : الماركسية الجديدة، والمادية الثقافية، والتاريخانية الجديدة، وما بعد الكولونيالية[2] وتشترك جميعها في ضرورة دراسة النص الإبداعي في علاقته بخطابات ثقافية أخرى، قد تكون الخطاب السياسي كما في ما بعد الكولونيالية، وقد تكون الخطاب التاريخي كما في المادية الثقافية والتاريخية الجديدة، وقد تكون الخطاب الاقتصادي والاجتماعي كما في الماركسية الجديدة، وقد تكون الخطاب النسوي كما في النقد النسوي[3] وقد احتشدت الساحة النقدية بهذه الاتجاهات جميعًا في وقت واحد تقريبًا نحدده بأوائل الثمانينيات، متداخلة، ليس فيما بينها فقط، بل مع استراتيجية التفكيك أيضًا .."[4]
(4)

وبإمكاننا تقديم إشارات مقتضبة لنشأة الدراسات الثقافية من خلال هذه الوقفات :

- يشير مؤلفا دليل الناقد الأدبي إلى أن إحدى الإشارات المبكرة والمهمة إلى النقد الثقافي ترد في مقالة شهيرة للمفكر الألماني اليهودي (تيودور أدورنو) تعود إلى 1949م، عنوانها: النقد الثقافي والمجتمع ..[5]
- ولكن بعض الدراسات المهتمة بالنقد الثقافي تؤكد أن بداياته الأولى كانت عام 1971م، " عندما شرع مركز الدراسات الثقافية المعاصرة بجامعة

(1) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، ص : 248.
(2) نفسه، ص : 225 .
(3) نفسه، ص : 224.
(4) نفسه، ص : 225 .
(5) دليل الناقد الأدبي، ص: 306.بل يورد المؤلفان عددا من الإشارات منها : إشارة يورغان هابرماس هابرماس في كتاب بعنوان : المحافظون الجدد والنقد الثقافي (في النصف الأول من القرن العشرين، كتاب هيدان وايت بعنوان:بلاغيات الخطاب مقالات في النقد الثقافي 1978م ... " وللاستزادة يمكن العودة لدليل الناقد الأدبي 306 وما بعدها .

(برمنجهام) في نشر صحيفة أوراق عمل في الدراسات الثقافية، تناولت وسائل الإعلام، والثقافة الشعبية، والثقافات الدنيا، والمسائل الأيدلوجية والأدب وعلم العلامات. [1]

- و " لعل أهم شخصية أدبية ثقافية، وثقافية أدبية إذا جاز التعبير يمكن أن نبدأ بالإشارة إليها بوصفها نموذجاً للوعي الناضج بالمسألة الثقافية في النظرية الثقافية الغربية هي(رايموند وليامز)الأديب والناقد الأدبي، والمنظر الثقافي، والناشط السياسي، والمتأمل في أعماله وسيرته يمكن أن يرى امتداد تأثيره في اتجاهات نقاد آخرين معاصرين. " [2] ويعد المؤسس للمادية الثقافية، وهو الذي صاغ هذا المصطلح. [3]

" بدأت الحركات والمذاهب الفكرية تؤسس على الثقافة رؤاها الجديدة، وأخذت الدراسات الثقافية، تنتشر في الحقل المعرفي، تتفحص جوانب الثقافة ، وتقرأ النتاج الإنساني، في ضوء هذا العامل الجديد، وإذا أردنا أن نقرأ النقد الثقافي، فلا بدَّ أن ننظر إليه بوصفه حلقةً في سلسلة التطور في حركة النقد : ففي انجلترا على وجه التحديد ظهر ما عرف باسم (المادية الثقافية)؛ وهي تسمية خاصة ..قدمها (ريموند وليامز) وهو من أوائل من اشتغلوا في النظرية الثقافية على المستويين النظري والعملي." [4] و لم تقتصر على جوانب الحياة الفكرية والثقافية عمومًا ،بل انسربت إلى الفضاء الأدبي والنقدي حيث أصبحت ." المادية الثقافية مصطلحًا يمثل اتجاهًا في دراسة الأدب؛ نشأ في أواخر السبعينيات على أساس من كتابة هذا الرجل (ريموند ويليامز) وتبناه في أواسط الثمانينيات كل من (جوناتان ويلمو)و(ألنس رينتن)..وهذه المادية الثقافية لما كانت ضاربة جذورها في الحقبة الماركسية فإنها راحت تؤكد

---

(1) النقد الثقافي - تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة : وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م ص 31.

(2) البعد الثقافي في نقد الأدب العربي، حسن البنا عز الدين، 1975- 2000م . مجلة فصول، ع63، شتاء وربيع 2004 ص : 135.

(3) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، ص: 243.

(4) آفاق معرفية، في الإبداع والنقد والأدب والشعر، ص : 114- 115.

التفاعل بين ألوان الإبداع الأدبي الثقافي، كالأدب، وسياقها التاريخي متضمنًا العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. "[1]

- "ظهر هناك توجه فكري آخر في الولايات المتحدة يتعلق بالمسألة الثقافية أو الشأن الثقافي نفسه..عرف باسم (التاريخانية)، ثم (التاريخانية الحديثة)[2]. فضلاً عن بروز (النقد السياسي) الذي دعا إليه أمثال (تيري إيجلتون) بيد أن حماسته أثارت موجة من السخط لدى نقاد الأدب ...فظهرت فئة تحاول التوفيق بين الطرحين أمثال (أنتوني إيسهوب) الذي سعى إلى التوفيق بين الطرحين؛ لإيمانه بقيمة الدراسات الأدبية والدراسات الثقافية، وتحقيقًا لهذا الإيمان ألف كتابًا يجمع الدراستين معًا سماه (الأدبي في الدراسات الثقافية)[3]
- لقد انتشرت - بفعل تلك الروافد المتعددة - الدراساتُ التي تتكئ على المنطلق الثقافي حتى غدت الدراسات الثقافية حقلاً معرفيًا ذا ملامح تميزه عن سواه .
- " برز في الدراسات الثقافية عدد من الأعلام منهم (ستيوارت هول) وهو عالم اجتماع، وناقد أدبي، انضم إلى مركز الدراسات الثقافية المعاصرة .."[4]
- وفي السنوات الأخيرة يطلع (آرثر أيزابرجر) بكتابه الموسوم(النقد الثقافي - تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسة-) يقدم خارطة جغرافية بالنقد الثقافي تبين الأماكن، وأسماء الأعلام الرواد للخطاب الثقافي.[5]

3- **النقد الثقافي : المفهوم ومجال الاشتغال**

إذا أردنا أن نقدم مفهوما يحددُ هوية النقد الثقافي لدى الدارسين نجد أن " النقد الثقافي نشاطٌ، وليس مجالاً معرفيًا قائمًا بذاته، ويعرفه مؤلفا دليل الناقد الأدبي بأنه " نشاط فكري يتخذ من الثقافة بشموليتها موضوعًا لبحثه وتفكيره ويعبر عن

---

(1) نفسه، ص: 114- 115.

(2) نفسه، ص: 117.

(3) ثقافة النقد ونقد الثقافة، عبد القادر الرباعي، ص : 242.

(4) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن ، ص : 25 .

(5) النقد الثقافي - تمهيد مبدئي للمفاهيم الأساسية - ص: 35- 36.

مواقف إزاء تطوراتها وسماتها " [1] ويرى بعض الدارسين " أن الناقد الثقافي أو نقاد الثقافة يطبقون المفاهيم والنظريات . في تراكيب وتباديل على الفنون الراقية **والثقافة الشعبية**، والحياة اليومية وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة، . كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة، ويستخدمون أفكارًا ومفاهيم متنوعة، وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد، فضلاً عن التفكير الفلسفي، وتحليل الوسائط **والنقد الثقافي الشعبي**، وبمقدوره أيضًا أن يفسر نظريات ومجالات علم العلامات ونظرية التحليل النفسي والنظرية الماركسية والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية . [2] أي أن النقد الثقافي - في مفهومه الواسع - يجمع أطيافًا عديدة من النظريات، حتى أن الدراسات الثقافية وصفت بأنها " في علاقاتها مع المجالات الأخرى تكاد تكون ظاهرة (كرنفالية) إذ تستمد وجودها من غيرها، وتتشكل في حقل خاص من خلال هذا الاستمداد المستمر "(3) ."وليس مستغربًا وليس قدحًا أن نقول : إن الدراسات الثقافية أخذت استراتيجياتها من نظريات قائمة، وأفادت منها كثيرًا في دراسة ظواهر كانت خارج منظور تلك النظريات..وعالجت قضايا ملحة في فضاءات ثقافية مختلفة."(4) لكن النقد الثقافي – في مفهومه الضيق – يتجه إلى الأدب؛ ليقرأ من خلاله الأنساق الثقافية الكامنة في ثقافة أمة من الأمم، أي أن " مجال النقد الثقافي هو النص، ولكن النص هنا يعامل بوصفه (حامل نسق)،ولا يقرأ النص لذاته، ولا لجماليته، وإنما نتوسل بالنص لنكشف عبره حيل الثقافة في تمرير أنساقها.(5) " فالتعامل مع النص من منظور النقد الثقافي يعني وضع

---

(1) دليل الناقد الأدبي، ص 305.

(2) النقد الثقافي - تمهيد مبدئي للمفاهيم الأساسية، ص : 30- 31.

(3) دليل الناقد الأدبي، ص : 139. ويشير المؤلفان إلى أنَّ الثقافة الغربية تكاد تحتكر نشاط البحث في هذا الميدان وأنها تشكل المرجعية الرئيسة للتعرف على سماته ومراحل تطوره ..." انظر : ص 306.

(4) نفسه، ص : 148.

(5) نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ د. عبدالله الغذامي، د.عبد النبي اصطيف، دار الفكر، دمشق، 2004م، ص : 39.

وضع ذلك النص داخل سياقه السياسي من ناحية، وداخل سياق القارئ أو الناقد من ناحية أخرى." (1)

لقد انبثق النقد الثقافي " مستبدلاً البنية الأدبية أو الفنية المنغلقة على نفسها في حالات الإبداع المتباينة الأشكال والأنواع، بالبنية المفتوحة على ثقافاتها المتفاعلة معها والمستجيبة لها ..." (2)

وتتجه الإضافات العلمية من قبل الباحثين بالنقد الثقافي ليكون ذا طبيعة منهجية في زاويتي النظر والإجراء .

و يبدو أن اهتمامات النقد الثقافي متنوعة، تتجه لدراسة ما قد تنظر له المؤسسة الأدبية والنقدية، على أنه هامشي أو يومي، حيث تحاول دراسات النقد الثقافي الخروج من حدود الرسمية التي تكبل، وتحدد الأنواع الواجب دراستها إلى فتح المجال لدراسة كل ما يحظى بالشعبية، إلى جانب ذلك فإن النقد الثقافي ينطلق متحررًا من المدرسة النقدية الرسمية ." (3) .

" ولعل توجه النقد الثقافي نحو ما هو شعبي ينطلق من عاملين وجيهين – كما يرى (إيستهوب) - : **أحدهما معرفي، والآخر سياسي،** يتمثل المعرفي في ضرورة أن تجهز الدراسات الثقافية نفسها لأن تعد كلَّ شكل من أشكال الممارسات الدالة هدفًا حيويًا للدراسة، ويتمثل السياسي في ضرورة أن تعمل الدراسات الثقافية على مبدأ ديمقراطي، بمعنى أن خطابات كل أعضاء المجتمع - وليس أعضاء النخبة المثقفة فقط - يجب أن تؤخذ في الحسبان. (4)

وبذلك تكون الدراسات الثقافية قد حققت تحولاً في دراسة النص الأدبي حين صرفت أنظارها تلقاءَ الأثر الاجتماعي والثقافي الذي يحمله النص، " لقد صارت تأخذ النص من حيث ما يتحقق فيه، وما يتكشف عنه من أنظمة، فالنص هنا وسيلة وأداة،

---

(1) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، ص: 259.

(2) في محبة الأدب، جابر عصفور، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003م، ص : 15 .

(3) انظر : دليل الناقد الأدبي، ص: 143. وانظر : مراجعات نقدية، أوهام التلقي وفتنة النظرية (العواد - الهاشمي – الغذامي)، د.عبد الله حامد، نادي أبها الأدبي، ط1، 2009م ، ص : 93.

(4) انظر : ثقافة النقد ونقد الثقافة، ص : 203.

... ليس النص سوى مادة خام يستخدم لاستكشاف أنماط معينة من الأنظمة السردية، والإشكاليات الأيدلوجية، وأنساق التمثيل، وكل ما يمكن تجريده من النص . النص ليس هو الغاية القصوى للدراسات الثقافية، وإنما غايتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان، بما في ذلك تموضعها النصوصي."(1) أي أنها تستهدي بالنص؛ للكشف عما وراءه من أنساق وأنظمة خفية، وهنا تبرز قضية هي موضع جدل في النقد الثقافي، وهي علاقة الثقافي بالنصي، لكن (ليتش) يقدم تأكيدًا للعلاقة بين الثقافي والنصي، حيث يرى أنه " يمكن لمثقفي الأدب أن يقوموا بالنقد الثقافي دون أن يتخلوا عن اهتماماتهم الأدبية. .."ولعل اقتراح (ليتش) وتحديده لمعالم النقد الذي يدعو إليه يعطي لنا صورةً واضحةً لحل هذا الإشكال بين النقدين : الأدبي والثقافي

وأول هذه المعالم : هو عدم اقتصار النقد على الأدب المعتمد؛ أي المتعارف عليه من شعر ونثر فني .

وثانيهما : هو أن يعتمد على نقد الثقافة، وتحليل النشاط المؤسسي، بالإضافة إلى اعتماده على المناهج النقدية التقليدية .

وثالثها : هو أن يعتمد على مناهج مستقاة من اتجاهات ما بعد البنيوية كما تتضح لدى (بارت) (ودريدا) و (فوكو) ." (2)

ومعنى ذلك أن (ليتش) يعمد إلى تحديد ملامح النقد الثقافي في هذه الخطوط الثلاثة : توسيع ميدان الاشتغال، والإفادة من المناهج التقليدية والمناهج الثقافية، واستلهام رؤى ما بعد الحداثة في عملية النقد، وهو بذلك يعمل على تحقيق نوع من المزاوجة بين النقد الأدبي، والنقد الثقافي .

4- النقد الثقافي في الوطن العربي

ما زال النقد العربي الحديث يعيش إشكالية عميقة؛ كونه لا ينبعُ من ظروف

---

(1) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن ، ص : 21 .

(2) انظر : النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ص : 32- 33، و البعد الثقافي في نقد الأدب العربي، ص : 134.

البيئة، بقدر ما هو انعكاس للتحولات المتلاحقة في النظرية الغربية، ويعد ذلك جزءًا من الإشكال الحضاري العام، ولا تثريب علينا في استلهام المنجز الحضاري؛ فالمعرفة ملكٌ مشاعٌ، ما دام ذلك يتم بوعي وبصيرة فـ" الحكمة ضالة المؤمن... ."ولا شك أنَّ " للمسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم أهميةً وخطورةً لم تكونا لها سابقًا ....إن الثقافة ليست – وكما كان يتصور – ذلك الذي ننمي به الفكر، ونمتع به الوجدان حين نقرأ كتاباً أو نزور متحفاً أو نشاهد شريطاً سينمائيًا .... بل إن الثقافة اليوم هي أكثر من هذا كله؛ فهي مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية أو أسس العمل السياسي، أو القيم الحافزة لأي عمل أو نشاط في أي من هذه المجالات ." (1)

وحينما نتأمل واقع الحركة النقدية العربية نجد أن النقد الثقافي لم يكن غائبًا عن دائرة اهتمامها، وقد حاول د . حسن البنا عز الدين استقصاء جهود الباحثين العرب في ميدان النقد الثقافي و قسمها إلى نمطين من البحث : الأول : البحث الثقافي بمعناه العام، والثاني : البحث الثقافي بمعناه الخاص، "؛ يهتم الأول بالمسألة الثقافية خارج مجال الأدب والنقد الأدبي، في حين يركز الآخر على الأعمال الأدبية، ويتضمن وعيًا بالمسألة الثقافية على نحو أو آخر..."(2)

ويذهب عز الدين المناصرة إلى أبعد من ذلك حيث يمتد بتاريخ النقد الثقافي العربي إلى القديم، إذ يرى أن العرب القدامى مارسوا النقد الثقافي بمفهوم الموسوعية، لكن مفهوم النقد الثقافي بمرجعياته الأوروبية مورس في العصر الحديث أيضًا .. ويورد مسردًا طويلاً (تضمن 160 من المثقفين العرب) لكنه يركز على عدد منهم : طه حسين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر 1938م) ومالك بن نبي في كتابه (مشكلة الثقافة 1959م) ثم عبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم في كتابهما (في الثقافة المصرية 1956م)، و مصطفى الأشرف في كتابه (الجزائر أمة ومجتمعًا

---

(1) سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، علي أومليل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م، ص : 67.

(2) البعد الثقافي في نقد الأدب العربي، ص : 140.

1983م) وعبدالله الغذامي في كتابه (النقد الثقافي)، لكنه يؤكد أن الإشارة الأهم ينبغي أن تكون لإدوارد سعيد الذي كان أول من حرك الاهتمام باتجاه النقد الثقافي منذ كتبه : (الاستشراق 1978م) و(العالم والنص والناقد 1983م) ولاحقًا (الثقافة والإمبريالية 1993م) خصوصًا بعد ترجمتها إلى العربية."(1)

ويمكن أن نضيف في هذا السياق جهود الأستاذ عبدالله البردُّوني - لا سيما في كتابه: (الثقافة الشعبية تجارب وأقاويل) (2) - وهي جهود تقتضي دراسة مستفيضة لجمع أشتاتها ، وإبراز قيمتها العلمية .

وإذا نظرنا إلى مسألة **الريادة** نجد أن عز الدين المناصرة يعزو ريادة النقد الثقافي في العالم العربي لإدوارد سعيد بقوله : ."... **إلا أن إدوارد سعيد هو الأب الروحي للنقد الثقافي في العالم العربي ...** (3)، لكن ميجان الرويلي وسعد البازعي يقولان :" **غير المحاولة الوحيدة المعروفة حتى الآن لتبني النقد الثقافي بالمفهوم الغربي بشكل مباشر هي محاولة عبدالله الغذامي في كتاب بعنوان النقد الثقافي- قراءة في الأنساق الثقافية العربية- 2000م.** " (4)

---

(1) انظر الهويات والتعددية اللغوية - قراءات في ضوء النقد الثقافي - عز الدين المناصرة، ط1، 2004م، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ص : 13- 14 . ويستدرك قائلاً :" لكن (سعيد) حصر قراءته في ثنائية الطباقية (الاستعمار والمقاومة مثلاً) ولم يتعمق في قراءة بعض الظواهر الثقافية العربية فجاء تحليله أحيانًا مشوشًا ومرتبكًا وخاصًا وأحاديًا ."

(2) يقول البردُّوني في مقدمة الكتاب:."..أما في هذا الكتاب فقد كانت غايتي : تلمس ثقافة الشعب الذي خلق الأقاويل، وكيف تثقف بغيرها حتى أجاد قولها وكيف صارت أقاويلُ جيل سابق ثقافةَ أجيال لاحقة لا تضيف إلى سابقها إلا على غراره مهما اختلفت تجارب الأقاويل ." الثقافة الشعبية، تجارب وأقاويل، دار المأمون للطباعة والنشر مصر، (د، ت) ص: 3.

(3) انظر الهويات والتعددية اللغوية - قراءات في ضوء النقد الثقافي - ص : 8- 11.

(4) دليل الناقد الأدبي ص : 309. وإن كانا يأخذان على محاولة الغذامي بعض المآخذ بقولهما : " غير أن الملاحظة الرئيسة على محاولة الغذامي تأتي على ثلاثة مستويات : الأول في مقدار التعميمية في قراءة الأنساق التي يتحدث عنها ..والثاني بمحدودية الأمثلة وانحصارها في الأدب تقريبًا والشعر بشكل خاص، أما الثالث فيتمثل في غياب المقارنة الثقافية أو استحضار التجارب الثقافية لمجتمعات مختلفة أو حضارات مختلفة ..." ص 310.

ويمكننا القول: إن المعرفة مسألة تراكمية فجهود إدوارد سعيد لم تكن من الفراغ إنما هي امتداد للفكر الإنساني، وكذلك هي جهود الغذامي، وكلاهما قد ولّى وجهه شطر الثقافة الغربية؛ يستمد منها الخلفية النظرية، والآليات الإجرائية، ولكن كلاً منهما يشكل إضافة في ميدان اشتغاله، فإدوارد سعيد اتجه إلى دراسة الاستشراق والاستعمار والمقاومة على وجه الخصوص، بينما اتجه الغذامي إلى الأدب ليمارس النقد الثقافي فيه ومن خلاله.

لكن تعصب الغذامي للنقد الثقافي وتقديمه بوصفه بديلاً عن النقد الأدبي من جهة وقوله برجعية أدونيس من جهة أخرى (1) جعل عددًا من النقاد يجادلونه في ما ذهب إليه (2)- ومنهم د .عبد النبي اصطيف – الذي قدم اعتراضه على القول: بأن النقد الثقافي بديل عن النقد الأدبي، في حوار بعنوان " بل نقد أدبي " و يتساءل على

---

(1) يقول في مقدمة كتابه (النقد الثقافي):" وبما أن النقد الأدبي غير مؤهل لكشف هذا الخلل الثقافي فقد كانت دعوتي بإعلان موت النقد الأدبي وإحلال النقد الثقافي مكانه ..." انظر : النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية – ص : 8 .

(2) أثار كتاب الغذامي جدلاً كبيرًا في الوسط النقدي العربي ومن ضمن الدراسات التي أثارها: دراسة د.سعيد علوش الموسومة بـ " نقد ثقافي أم حداثة سلفية ؟ دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط - ط1، 2007م. ودراسة د عبد الواسع الحميري في الفصل الثالث من كتابه " اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب " بعنوان : النقد الثقافي وسلطة الثقافة - قراءة في تجربة الغذامي النقدية – دار الزمان، ط1، 2008م ودراسة د . عبدالله حامد في كتابه مراجعات نقدية بعنوان : النقد الثقافي للغذامي- سؤال المرجع وإشكالات النسق- ، نادي أبها الأدبي، ط1 1430هـ 2009م ص:97- 120. ولعل دراسته تمثل دعوة ضمنية إلى استشفاف مرجعيات النظرة الثقافية من التراث العربي، وليس من الآخر الأوروبي، وهي دعوة يمكن أن يكون لها الأثر في تعميق الإطار المرجعي للنقد الثقافي، وتأكيد هوية عربية لهذا الاتجاه النقدي . فضلاً عن بحوث مجلة علامات في النقد، مج 10، ج 39، 1421هـ - 2001م، وكتاب الرياض (الغذامي الناقد - قراءات في مشروع الغذامي النقدي) ع 97و98ديسمبر 2001م يناير 2002م، والعدد الخاص بـ" قراءة النص " ج 44، 1423هـ - 2002م . وبحث حسن ناظم " النسقية العربية واللفظية العربية علامات ج 57، م 15، رجب 1426هـ، سبتمبر 2005م ص 190 وما بعدها وهو بحث مهم يقارن بين جهود فوزي كريم في كتابه (ثياب الإمبراطور) وجهد الغذامي في النقد الثقافي ويؤكد سبق فوزي كريم في دراسة الأنساق، وبحث زرقاوي عمر : نحو تأصيل لمنهج النقد الثقافي، علامات، ج57، ص : 280 وما بعدها . وأعتقد أن كل تلك المحاورات أو المطارحات تسهم في إثراء النقد الثقافي، كما أن الدراسات التطبيقية التي تستثمر معطياته تعمق حضوره في ميدان النقد المعاصر .

سبيل الإنكار " هل استنفد النقد الأدبي مسوغات وجوده أو أخفق في تأدية وظائفه ومهماته ؟ " ويخلص د . اصطيف إلى " أن لكل من النقد الأدبي والنقد الثقافي شأنًا يغنيه، ولا يغني أي منهما عن الآخر " (1)

ويقول د . صلاح رزق ..". لكننا نختلف حتمًا إذا كان المقصود أن يترتب على ذلك نفي القيمة عن الدراسات الجمالية والبحث في أدبية الأدب، ومن ثم محاولة إسقاطها من الاعتبار لإغراء أي بديل آخر يمكن أن يضاف إليها، ويدعم كمالها .. لا أن يحل محلها " (2)

لكن عددًا من النقاد أخذوا يقدمون نظرة توفيقية، لا يفصل فيها الدرس الثقافي عن الدرس الأدبي ومنهم د .عز الدين إسماعيل، يقول :

" ينبغي ألا نتورط فيما تورط فيه بعض زملائنا في الاندفاع إلى أقصى طرف فنعلن موت الدرس الأدبي، وقيام الدرس الثقافي ... ينبغي ألا نمضي إلى هذا المدى من الإسراف في التوجه نحو الثقافي أو الوقوف إلى جانب التوجه الثقافي على حساب الأدبي، أو على حساب الجمالي، لكن بشرط أن نفهم الجمالي أو الأدبي كذلك بالمفهوم الذي يحقق وضعيته في ثقافة الجماعة، وبعبارة أخرى عندما يصبح الجمالي أو الأدبي أيضًا ثقافيًا وليس مجرد قيمة شكلية يعتد بها على مستوى أداء النص الأدبي"(3)

ويرى د. سعيد يقطين " أنه لا تعارض بين النقد الأدبي والنقد الثقافي، إنهما يتكاملان في النظر والعمل ..المشكلة الحقيقية ليست مشكلة مجال الدراسة (نقد

---

(1) نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ ص : 69، ومن اللافت للنظر أن الغذامي يؤكد في بعض دراساته أن النقد الأدبي لن يكون إلغاء منهجيًا للنقد الأدبي، بل إنه سيعتمد اعتمادًا جوهريًا على المنجز المنهجي الإجرائي للنقد الأدبي " انظر : النقد الثقافي رؤية جديدة ، علامات في النقد، ج44، م 11، ربيع الآخر، 1423هـ، يونيو 2002م، ص : 446، وهو البحث الذي عنونه بـ(موت النقد الأدبي) المنشور في كتاب :" نقد ثقافي أم نقد أدبي؟ " مع إضافات معينة .

(2) إشكالية المنهج في النقد الثقافي، صلاح رزق، علامات في النقد، نادي جدة الأدبي، مج13، ج، 51، محرم 1425هـ، مارس 2004م، ص : 64.

(3) آفاق معرفية، في الإبداع والنقد والأدب والشعر، ص 129 .

أدبي، نقد ثقافي) ولكنها مسالة نوعية رؤية المجال وكيفية تطبيقها ..." (1)

وعلى الرغم من أن د .المناصرة يرى أن النقد الثقافي في العالم العربي مورس منذ مطلع القرن العشرين تطبيقاً، لكنه يرى أن نظرية النقد الثقافي لم تتبلور بعد، وما تزال قريبة من مجرد نقل الأفكار الأورو- أمريكية .كما يرى أن النقد الثقافي يميل إلى الاستقلال عن النقد الأدبي، ويتوقع أن النقد الأدبي لن يصبح فرعًا من فروع النقد الثقافي لأسباب عديدة تعود إلى طبيعة الاختلاف بين الفرعين، رغم اشتراكهما في بعض العناصر التي تمركز هوية كل منهما حول خصائص أكبر."(2)

وهنا لا بدَّ أن نشير إلى أن مسألة التثاقف مع الغرب تقتضي استلهام تجاربه؛ لتسهم في تجديد مياه النقد العربي، لكن التعصب للوافد الغربي والانبهار به دون وعي يعد نوعًا من الانهزامية التي ينبغي للباحث الحصيف أن يبرأ منها، ولا بأس أن يقوم الناقد باستلهام معطيات النقد الثقافي، لكن دون نفي وإقصاء للمناهج النقدية السابقة له أو تعطيل الاهتمام بها .

ويمكن القول : إن استلهام معطيات النقد الثقافي يعد ضرورة نقدية وحضارية في اللحظة الراهنة؛ لأنه يشكل إضافة تثري الدرس النقدي من ناحية، ويساعد في تشخيص الواقع الثقافي الراهن، وتلمس خصائص الثقافة المحلية بوصفها حصن المقاومة الأخير، في مرحلة تاريخية يسعى فيها النظام الدولي الجديد إلى فرض نموذجه الثقافي، وابتلاع ثقافات الشعوب من ناحية أخرى، **كما أن هذا المنهج يكتسب خصوصية بالنظر إلى موضوع دراستنا حيث يفتح أمامنا فضاءات جديدة لقراءة الأدب الشعبي بما يقدمه من أبعاد نظرية وأدوات إجرائية.**

5 - الآليات الإجرائية :

يتوسل النقد الثقافي بعدد من الآليات الإجرائية للاشتغال النقدي ومقاربة النصوص، وقد قدم الغذامي هذه الآليات التي تعد " مقترحات عملية تعبر عن التحول

---

(1) النقد الثقافي والنسق الثقافي - قراءة نقدية في تأنيث القصيدة والقارئ المختلف - الغذامي الناقد قراءات في مشروع الغذامي النقدي، كتاب الرياض 97- 98، 2001م، ص : 180.

(2) انظر الهويات والتعددية اللغوية، قراءات في ضوء النقد الثقافي، عز الدين المناصرة، ط1، 2004م، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان ص : 14.

في وظيفة النقد الثقافي (1) أبرزها :

العنصر السابع : ويقصد به الغذامي العنصر النسقي، وهو عنصر جديد على عناصر وظيفية (ياكبسون) في عناصر الاتصال الستة (المرسل، والمرسل إليه، والرسالة، ثم أداة الاتصال، والسياق، والشفرة ."(2)

فإذا سلمنا بوجود العنصر النسقي، ومعه الوظيفة النسقية فإن هذا سيجعلنا في وضع نستطيع معه أن نوجه أنظارنا إلى حيث الأبعاد النسقية التي تتحكم بنا وبخطاباتنا مع الإبقاء على ما ألفنا وجوده و تعودنا توقعه في النصوص من قيم جمالية وقيم دلالية، وما هو مفترض فيها من أبعاد تاريخية وذاتية واجتماعية. (3)

- **المؤلف المزدوج** : يأتي مفهوم المؤلف المزدوج بهذه المنظومة الاصطلاحية لتأكيد أن هناك مؤلفاً آخر بإزاء المؤلف المعهود، وذلك هو أن الثقافة ذاتها تعمل عمل مؤلف آخر يصاحب المؤلف المعلن، وتشترك الثقافة بغرس أنساقها من تحت نظر المؤلف، ويكون المؤلف في حالة إبداع كامل، حسب شرط الجميل الإبداعي، غير أننا من تحت هذه الإبداعية وفي مضمر النص سنجد نسقًا كامنًا وفاعلاً ليس في وعي صاحب النص، ولكنه نسق له وجود حقيقي وإن كان مضمرًا؛ إننا نقول بمشاركة الثقافة كمؤلف فاعل ومؤثر والمبدع يبدع نصًا جميلاً فيما الثقافة تبدع نسقًا مضمرًا لا يكشف ذلك غير النقد الثقافي بأدواته المقترحة هنا. " (4)
- **الدلالة النسقية** : هي الدلالة المتولدة من العنصر النسقي، وإذا كانت الدلالة الصريحة هي الدلالة المعهودة في التداول اللغوي، والدلالة الضمنية في الأدب فإن

---

(1) يشير د .عبدالله إبراهيم إلى أن الغذامي في الجانب التطبيقي لم يستخدم إلا عددًا محدودًا منها . انظر : النقد الثقافي مطارحات في النظرية والمنهج والتطبيق، د . عبدالله إبراهيم (الغذامي الناقد – قراءة في مشروع الغذامي النقدي) ص : 328 .

(2) النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ص63وما بعدها، وانظر : نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص 25 ,26 . .

(3) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ص 65.

(4) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ، ص : 74- 75. وانظر : نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص , 23- 34.

الدلالـة النسـقية هـي الدلالـة الثقافيـة ، وهـي دلالـة مخبـوءة في المضـمر النصـي في الخطاب اللغوي .... الدلالة النسقية في المضمر وليست في الوعي ... وتحتاج إلى أدوات نقدية مدققة تأخذ بمبدأ النقد الثقافي لكـي تكتشفها ، ولكـي تكتمل منظومـة النظر والإجراء – كما يرى الغذامي .(1)

- **الجملة الثقافية** : مع قيام الدلالة النسقية معتمدة على العنصر السابع فإن الذي سنحصل عليه عبر كشفنا للدلالة النسقية أننا سنكون أمام (جملة ثقافية) مقابل ما نعهده من جمل نحوية ذات مدلول تداولي، وجمل أدبية ذات مدلول ضمني وبلاغي ومجازي، ومع هذين النوعين : الجملة النحوية، والجملة الأدبية فإننا سنجد الجملة الثقافية نوعًا ثالثًا مختلفًا .... والجملة الثقافية : هي حصيلة الناتج الدلالي للمعطى النسقي، وكشفها يأتي عبر العنصر النسقي في الرسالة، ثم عبر تصور مقولة الدلالة النسقية، وهذه الدلالة سوف تتجلى وتتمثل عبر الجملة الثقافية، والجملة الثقافية ليست عددًا كميًا ..إن الجملة الثقافية هي دلالة اكتنازية وتعبير مكثف . (2) إنها جملة كاشفة ومعبرة؛ فهي كاشفة عن النسق، وهي متحدثة بلسانه ..وبواسطة الجملة الثقافية سنكشف عن المجاز الكلي .." (3)

المجاز الكلي : هو الجانب الذي يمثل قناعًا تتقنع به اللغة لتمرير أنساقها دون وعي منا، حتى لنصاب .. بالعمى الثقافي . وفي اللغة مجازاتها الكبرى والكلية التي تتطلب منا عملاً مختلفاً لكي نكتشفها . (4)...كل ما هو من الأفعال اللغوية المعروفة في إنتاج الدلالة وفهمها وتأويلها، فهو من المستوى الحضوري القابل للمثول والحصر، حتى وإن بدا غامضًا مركبًا فإنه يظل داخل مجال الحضور اللغوي .. أما البعد الآخر فهو البعد الذي يمس المضمر الدلالي للخطاب، هذا المضمر الفاعل و المحرك الخفي الذي يتحكم في كافة علاقاتنا مع أفعال التعبير، وحالات التفاعل،

---

(1) نفسه، ص : 64وما بعدها، وانظر : نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ ص: 26 ، 27.

(2) انظر: نفسه، ص :70، و نقد ثقافي أم نقد أدبي، ص : 27و 28.

(3) النقد الثقافي : رؤية جديدة، ص: 449.

(4) نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ ص :28،29.

وبالتالي فإنه يدير أفعالنا ذاتها، ويوجه سلوكياتنا العقلية والذوقية .(1)

وكما أثبت مفهوم المجاز قدرة فائقة في كشف وتسمية التحولات الدلالية على مستوى المفردة والجملة، فإن توسيع المفهوم سيساعدنا على كشف الازدواج الدلالي الأخطر، ذلك الازدواج الذي يتلبس الخطاب الثقافي ببعده الكلي الجمعي(2)."

التورية الثقافية :". التورية هي مصطلح دقيق ومحكم، وهو في المعهود منه يعني وجود معنيين: أحدهما قريب، والآخر بعيد، والمقصود هو البعيد، وكشفه هو لعبة بلاغية منضبطة ..أما التورية الثقافية فتعني: أن الخطاب يحمل نسقين لا معنيين، وأحد هذين النسقين واعٍ والآخرُ مضمرٌ (3)أي حدوث ازدواج دلالي أحد طرفيه عميق ومضمر، وهو أكثر فاعلية وتأثيرًا من ذلك الواعي، و هو طرف دلالي ليس فرديًا ولا جزئيًا، إنما هو نسق كلي، ينتظم مجاميع من الخطابات، مثلما ينتظم الذوات الفاعلة والمنفعلة. " (4)

النسق المضمر : يأتي مفهوم النسق المضمر في نظرية النقد الثقافي بوصفه مفهومًا مركزيًا، والمقصود هنا أن الثقافة تمتلك أنساقها الخاصة التي هي أنساق مهيمنة، وتتوسل لهذه الهيمنة عبر التخفي وراء أقنعة سميكة، وأهم هذه الأقنعة وأخطرها هو الجمالية، وليست الجملة إلا أداة تسويق وتمرير لهذا المخبوء، وتحت كل ما هو جمالي هناك شيء نسقي مضمر، ويعمل الجمالي عمل التعمية الثقافية لكي تظل الأنساق فاعلة ومؤثرة ومستديمة من تحت قناع والمقصود أن كل خطاب أدبي يحمل نسقين: أحدهما واع، والآخر مضمر .." (5)

وسوف نحاول في هذه الدراسة أن نستلهم معطيات هذا المنهج في قراءتنا للنقد السياسي في المثل اليمني ، وتوظيف آلياته الإجرائية دون اعتساف، وفي الوقت نفسه لن

---

(1) النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص : 68 - 69.

(2) نفسه، ص : 69.

(3) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية ، ص : 67- 69 . وانظر: نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ ص : 29 .

(4) نفسه - ص : 71.

(5) نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ ص : 30 - 31 .

نغفل جماليات التشكيل الفني للمثل، وسيتم التركيز على الجماليات المجسدة للأنساق الضدية بما يأتلف وتوجه البحث، وبذلك نكون قد أحرزنا نوعًا من التوفيق - لا التلفيق - بين النقد الثقافي والنقد الأدبي في حميمية لا تعرف الانفصام؛ إيمانا منا بأن الصلات القائمة بينهما أعمق من ملامح الافتراق .

الفصل الثاني

نسق الهيمنة

❖ المبحث الأول : نسق الفحولة السياسية

يعد المثل خطابًا يمتلك سلطة رمزية " ومن شأن الخطاب –عند فوكو – أنه يحتوي على آليات سلطوية تمكنه من الهيمنة من جهة، ومن إنتاج ممارسات خاصة به من جهة ثانية، فالخطاب يتحرك وينتج السلطة، كما يهيمن وينتج مؤسساته الخاصة التي تكوِّن صورة للنظام، وطرائق المنع والمراقبة الخاصين به "([1])، وفي هذا المقام يمكن أن نستشهد بما أورده القاضي الأكوع في مقدمة كتابه الأمثال اليمانية حين قال : " وحسبك القصة الآتية في معرفة مدى تأثير الأمثال ...، فقد خرج مفتي ذمار القاضي أحمد بن أحمد العنسي(1248- 1315هـ) إلى البادية لقسمة تَرِكَةِ رجل بين ورثته، وتبين للقاضي وهو يقسم التركة أن على المتوفَّى دَيْنًا، فأخذ يخرج الدَّينَ من أصل التركة قبل فرز الأنصبة، وتعيينها لكل منهم، فاعترض عليه الورثة، ورفضوا حجته، فبين لهم رأي الشرع، وحكمه في ذلك، وقرأ عليهم قوله تعالى : "..من بعد وصية يوصى بها أو دين " فلم ينصاعوا، فأخذ القاضي يعد نفسه للتخلي عن هذه المهمة، والعودة إلى ذمار، وفجأة تذكر مثلاً مشهورًا، فقال لهم : إن (علي بن زايد) يقول: " الدَّين قبل الوراثة ." فما كاد الورثة يسمعون هذا المثل حتى استجابوا للقاضي، وقالوا له : اقسم يا قاضي . وبذلك المثل قطعت جهيزة قول كل خطيب .فهذه الواقعة واضحة الدلالة على مدى تأثير الأمثال وما لها من سلطان على العامة. "(2)

ومن هذا المنطلق نتناول خطاب الأمثال في تجسيده لنسق الهيمنة، وكيف يشتغل هذا الخطاب في تمثُّل هذا النسق الجمعي المتذهن في ذاكرة المجتمع، من ناحية وإعادة

---

(1) انظر : الخطاب والنص، المفهوم والعلاقة والسلطة، د .عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 2008م، ص : 187.

(2) الأمثال اليمانية، ج1، ص : 10- 11.وعلي بن زايد شخصية شعبية لها أقوال حكيمة كثير منها في الزراعة .

إنتاج هذا النسق بتشكلاته المختلفة، وترسيخه في الوعي الجمعي من ناحية ثانية .

أولا : نسق الفحل السياسي

يعد نسق الفحل السياسي من أبرز الأنساق الفرعية لنسق الفحولة السياسية و يتمظهر نسق الفحل السياسي في المثل الشعبي بعدد من المظاهر أبرزها :

1- تمجيد الفحولة الفردية

ينهض المثل الشعبي بمسؤولية كشف الأنساق الثقافية، ونقد الأوضاع السياسية من زوايا مختلفة، وحينما نستقرئ الأمثال الشعبية التي تتناول نقد الأوضاع السياسية نجد أنها تضمرعددًا من الأنساق، أبرزها: نسق الفحل السياسي، والاحتفاء بموقع " السياسي" الحاكم بوصفه فردًا مهيمنًا ، يمتلك خصوصيات تؤهله لتبوء موقع السيادة، ويمكن أن نطلق على ذلك " **نسق الفحل السياسي ."**

فالذاكرة العربية " صورت لنا شخصية الفحل بخصائص تترسخ وتتقوى كعنصر مطلق القوة، وكصنم بلاغي .. إن هذا هو ما يؤسس النسق الذهني المضمر، ويتولد عنه صيغ نموذجية، تتكرر اجتماعيًا وسياسيًا وفكريًا، وكلها صيغ للفحل المطلق والأنا المستبدة. " (1)

ولا بد أن ندرس صورة الفحل السياسي بوصفه رأس السلطة السياسية، ونتبيَّن من خلاله طرائق تفكير السلطة، ومظاهر تعبيرها، والخلفيات النفسية التي تتحكم بطبيعة سلوكها، أي أن ندرس سلوكها النفسي العميق، فـ" أن ندرس سيكلوجية السلطة يعني أيضًا أن نعرف مرجعية بعض مواقفها، وبعض قراراتها، وبعض تصرفاتها التي قد لا تعجبنا، أولا نرضى عنها، فنجد لها العذر، أولا نجد، نلوم أو لا نلوم، نقبل أو نعارض، نهادن أو نقاوم، تلك المواقف والقرارات والتصرفات والممارسات التي تقوم بها السلطة. " (2)

ويرد المثل ليعزز هذه الفحولة، حيث يقول :

---

(1) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ص : 199.

(2) سيكلوجيا السلطة، سالم القمودي، مؤسسة الانتشار العربي، ط2، ص16.

" إذا كَثُرَ الطباخين فسد المرق" ([1])

إن المثل يعبر عن فساد الأمر لكثرة الآمرين، وجاء التعبير بهذه الصيغة التي تجعل الدلالة مفهومة لدى الشعب؛ لأن الطبخ أمرٌ يوميٌ متداولٌ، وفساد المرق أو الشيء المطبوخ نتيجةٌ مؤلمةٌ، وغير مقبولة؛ لما يترتب عليها من حرمان من شيء منتظر مشتهى (أكل اللحم، وشرب المرق)، وذلك يجعل الأمر محسوسًا لدى المتكلمين أو السامعين للمثل، وهم عامة الشعب؛ فينفرون من كثرة الآمرين، أو التطلع للمشاركة في الطبخ السياسي، إن فساد المرق في المثل معادلٌ موضوعيٌ لفساد الأوضاع والأحوال، والمثلُ يجعل الفسادَ نتيجةً حتميةً لكثرة الطَّباخين، أي أنه يدعو إلى واحدية الطبَّاخ، و ينَفِّر من تعددهم أو كثرتهم . وهو ما يعني "**حكومة الفرد المطلق التي تعدُّ أشد مراتب الاستبداد**." كما يقول الكواكبي (2)

ويُعزز المثلُ بصيغَ أخرى :

" إذا كثر الأدياك بطل الصبح " (3)

" إذا كثر الأدياك بطل الليل " (4)

وهما مثلان يضربان - كما يقول الأكوع - " للحالة التي يكثر فيها الزعماء والقادة؛ فيكونون بلاءً ونقمةً على الشعب، كما يضرب في الفوضى والارتباك الناتج عن تعدد الحكام ..." (5) .

فالمثل يفرض ثقافة الفردية والفحولة؛ فكثرة الطباخين / الأدياك إبطال لما كثر من أجله (المرق / الصبح / الليل) .

---

(1) الأمثال اليمانية، 130/375.(نشير هنا إلى أن الرقم الكائن يمين الخط المائل يشير إلى رقم المثل، بينما يشير الرقم الكائن على يساره إلى رقم الصفحة،وهذا متواتر في كل موضع مماثل من البحث؛ إيثارًا للاختصار.)

(2) الأعمال الكاملة للكواكبي، إعداد وتحقيق محمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م، ص : 438 .

(3) الأمثال اليمانية، 364/ 132.

(4) نفسه، 131/358

(5) الأمثال اليمانية، ص131

ولا شك في أن التأمل في هذه الأمثال يجعل المرء يدرك العلاقة بين المرق و الصبح والليل، فالأول مرتبط بالحاجة للطعام، والثاني والثالث يرتبطان بالحاجة إلى الهدوء والنوم، خصوصًا أن (الصبح) هنا يشير إلى الساعات التي يكثر فيها صياح الديكة وهي ساعات الفجر الأولى وهي ألذُّ ساعات النوم، مما يجعل الكثرة طريقَ الحرمان من الحاجات الأساسية للإنسان، وهذا أدعى إلى النفور منها، وهذه هي الدلالة الصريحة للأمثال، لكن **الدلالة النسقية** التي يحملها الخطاب المثلي تتمثل في كون الصبح والليل معادلَين موضوعيَين للسلطة السياسية التي تفسد بكثرة الساسة أو بتعدد الفحول السياسيين، وهي دلالة تتسلل - كما يقول النقد الثقافي - عبر الجمالي ومن شأن النقد الثقافي أن يكشف عنها ويبرز أبعادها .

إنها الفحولة السياسية الفردية التي لا تقبل التثنية، ولا الجمع؛ ولذا يقول مثل آخر :

" بُرْمَةْ الشَّرَاكَةْ لا تخمدْ " (1)

فالقناعة الشعبية ترى أن البُرْمَة- وهي إنا من الفخار أو من المعدن – وأطلقت هنا على اللحم الذي يوضع فيها - التي يشترك بها أكثر من شخص تستعصي على النضج، فالنضج والإنضاج يقتضيان واحدية الفاعل، وهذا الفاعل الواحد الفحل ينبغي أن يظل واحدًا يستوعبه المكان والزمان، ويستوعب الزمانَ و المكانَ ... ويقول المثل:

" سيفين في جهاز" (2)

والجهاز في اللهجة اليمنية هو الغمد، يقول الأكوع : " وهذا المثل يضرب في عدم احتمال وجود زعيمين لسلطة واحدة، ومن أمثال الفصحاء " **لا يُجمع سيفان في غمد** " وهو من قول أبي ذؤيب :

تريدين كيما تجمعيني وخالدًا وهل يجمع السيفان ويحكِ في غمد ؟

ولا يصلح الغمد لسيفين، وللشاعر ابن حمير يحرض المنصور عمر بن علي الرسولي على القضاء على عمار الشيباني :

---

(1) الأمثال اليمانية ، 276/913

(2) نفسه 2229 /596 .

لم يتفق قط سلطانان في بلدٍ   هل يدخل الغمد بتار وبتار ؟ "

إن هذا الاستطراد الذي يسوقه الأكوع في شرحه للمثل يعد تعميقاً لما تحمله الذاكرة الثقافية العربية من قيم ثقافية نسقية مجسدة لفردانية الحاكم، فالتثنية فساد وإفساد، ولا شك في أن صيغة المثل تحتمل الاستفهام التعجبي : أي هل يمكن أن يكون هناك سيفان في غمد واحد ؟! أو دلالة الاستحالة أي يستحيل اجتماع سيفين في غمد، والخطاب المثلي يتناغم في دلالته مع الخطاب الشعري الذي يزخر بإضمار نسق الفحولة وتمجيدها بوصفها قيمةً قارّةً في بنية العقلية العربية، نلمحها على المستوى المحلي اليمني في بيت ابن حمير، وفي مستواها العربي الواسع في بيت أبي ذؤيب، وكلاهما ورد بصيغة التعجب، وهذا يؤيد مذهبنا في تأويل دلالة المثل .

ولعل المثل القائل :

" أنا أميرْ وأنت أميرْ، فمن يسوق الحميرْ ؟" [1]

من الأمثال التي تدور في فلك هذا النسق، ويعلق البردُّوني على هذا المثل بقوله: " إن المثل بعيد النظر إلى المصالح العامة وإلى المسؤوليات على اختلاف درجاتها من رعاية الناس إلى رعاية الحمير ..." [2] وهذا المعنى هو الذي نجده في تعليق الأكوع على المثل، لكن التأمل في المثل يجعلنا ندرك أنه يحمل قيمة ثقافية متصلة بالفحولة السياسية ...إن الأمير لا يقبل نِدًّا ينافسه الرتبة والمكانة، أو ينازعه الأمر؛ بحجة ضياع المصالح " فـ" أنا " الأمير لا ترضى بـ " أنت " المنافس لها؛ لأن ذلك يؤدي إلى غياب سائق الحمير ... .المثل يبدأ بـ" أنا " " أنا أمير " وهذا إقرار وتأكيد أن حق الإمارة لـ " أنا " بدءًا، أما " " أنت " فهو الطارئ .. أنا الثابت الذي لا يُنازَع، ولا يقبل أميرًا منافسًا؛ لأن قوته تتأتى من ضعف الطرف المقابل، فالإمارة لا تتسع لسوى الأمير الفحل، الذي يقوم هو بشأن الرعية " الحمير ."

إذًا فالشعب مسوق، والإمارة ليست رعاية – بهذا المفهوم التسلطي – بل هي سَوْقٌ، والشعب مسوق كالحمير لا حول له ولا قوة .

---

(1) الأمثال اليمانية ، 229/723.

(2) فنون الأدب الشعبي في اليمن، دار الفكر، دمشق، ط3، 1995م، ص: 572.

إنها الفحولة السياسية في مظهرها الصارخ تجسدها الأمثال الشعبية بتواترها على هذه الشاكلة . ." ففي ثقافة النسق لا مكان للمعارضة أو مخالفة الرأي، والآخرُ دائمًا قيمةٌ (ملغية) ." (1)

كما أن الفحل لا يقبل التكرار حتى من ذريته، يقول المثل :

" ابن الفحل يَجِيْ طَحْلْ " (2)

" الطحل : رواسب المياه الآسنة . والمعنى أن ابن الرجل العظيم قد يكون حقيرًا . وإلى هذا المعنى أشار الشاعر :

إذا ما رأيت امرأ ماجدًا فكن في ابنه سيء الاعتقاد

فلم يأت من ماجدٍ ماجدٌ ولا تلد النـار إلا الرماد"

فالفحل ينفي التكرار، والنجومية لا تثنى، هي مفردة لفرد فحل، ونجم فحل، يقول المثل :**" ما في النجومْ إلا سهيلْ "**(3)

إنها الذاكرة العربية المثقلة بثقافة الفرد، ففي السماء نجوم لا عداد لها، لكن المثل ينفي وجود نجم يضاهي سهيلا، وهذا التعبير تعبير عن ثقافة النسق الذي يفرض نفسه عبر تشكلات أدبية مختلفة .

كما أنَّ الفحل الفرد لا تكافئه قبيلةٌ بأكملها، يقول المثل :

" أبو زيد عِدلة، والقبائل عِدالها " (4)

" أبو زيد : من الشخصيات الخيالية التي نسج العامة حولها كثيرًا الأساطير والحكايات، ويقال : إنه كان قائدًا من قادة بني هلال؛ ولهذا فهو يعرف بأبي زيد الهلالي، ... والمعنى أنَّ أبا زيد يعدل في مكانته القبائل كلها .

ومثله قول أبي نواس :

وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد " (5)

---

(1) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية - ص : 196.

(2) الأمثال اليمانية، 65/ 44 . يجي بمعنى : يأتي، وجاء في معناه " **الفحل يَدِّي ذحل** " 3061/ 762. " **النار ما تورث إلا رماد** "5775/ 1304.

(3) نفسه، 1056/4491.

(4) الأمثال اليمانية، 5735/ 1295.

(5) نفسه، ص : 1295.

والمثل يجسد نسق الفحولة حيث يصبح الفحل الفرد مقابلاً لقبائل برمتها وليس لقبيلة واحدة، ونلحظ أن القاضي الأكوع يناظر الأمثال بما يشابهها من الأمثال العربية أو ما يجانسها من الأبيات الشعرية وهو بذلك يفسح أمامنا المجال لاستكشاف هيمنة النسق في الذاكرة العربية على المستوى الأفقي المتمثل في الأجناس الأدبية (الشعر والمثل) وعلى المستوى الرأسي التعاقبي في ورود تلك النصوص على ألألسنة في مراحل زمنية مختلفة .

و يحفظ المثل الشعبي للفرد أفضليته، وتقديمه على قرية بكاملها حين يقول :

" دارْ معمورْ ولا قرية خرابْ " ([1])

فالمثل يقوم بعملية إثبات ونفي : إثبات للفرد الواحد " الدار" ونفي للمجموع " القرية " وكأنَّ عمران الدار لا يكون إلا بخراب القرية، أو أن الخراب قار في القرية عدا دار معمور، لكن المؤسف أن التفكير لا يذهب إلى محاولة عمران القرية، بل إلى تفضيل الدار المعمور عليها، وهذه هي الدلالة المباشرة للمثل، لكن الدلالة النسقية له هي تمجيد الفحولة الفردية التي هي معادل للدار، على القرية برمتها التي هي معادل للمجموع .

كما أن الشيخ في القرية فحل سياسي تخوله العراف ان يختزل المجموع ويتحدث باسمهم، وينوب عنهم ، يقول المثل :

" دَرَكْ القرية على عاقِلْها "([2])

الدرك : الحماية والرعاية . والمعنى أن عاقل القرية هو المكلف بحل مشكلات القرية .فالمثل يمنح الشيخ الفحل القدرة على التحويل والتغيير، كما يحمله مسؤولية الحماية والرعاية؛ لتقوية موقعه .

وكل هذه الأمثال ترسخ نسق الفحولة السياسية على مستوى الفحل السياسي، وتحاول أن تشيع في البنية الثقافية للمجتمع القبول بهذا النسق، وإعادة إنتاجه بمظاهر شتى .

---

(1) الأمثال اليمانية ، 479/1767 .

(2) نفسه، 1180/ 488. " الغَتَا " سَوْرَةُ الغضب، والسَلا : السلوّ

2- النزوع إلى الفحولة

إن هناك نزوعًا إلى الفحولة لدى كثير من أبناء الشعب و ليس ذلك إلا انعكاسًا لنسق الفحولة المتجذر في الوجدان الشعبي، يقول المثل :

" **شَيِّخُوني وشِلُّوا البقرة** " (1)

فالمخاطِبُ " الفرد " يقدم خطابه للمجموع : " شيخوني " وتتنابه رغبة وجموح في التسلط تجعله يتنازل عن " البقرة " التي تعدّ أكبر ثروة يمتلكها الفلاح الريفي، فهي مصدر أساس من مصادر الأمن الغذائي ..بل تعد البقرة من العناصر الرئيسة المكونة للبيت الريفي، وتنعقد بين سكان البيت والبقرة أواصرُ ألفة عميقة، حتى إن بعض الريفيين يسمي البقرة بأحب الأسماء إليه، وأحيانا تسمى باسم البنت ، ومع كل ذلك فإن التطلع (للمَشْيَخَة) يطغى على كل ما سواه، ويجعل المرء يتنازل عن البقرة، وعن كل ما يملك .

وفي معناه المثل القائل :

" **أَتْمَعْقَلْ وادِّيْ البقرة** " (2)

أي أصبح عاقلاً، والعاقل هو زعيم القرية، واللفظ يوحي بأن الفحل السياسي " العاقل " هو من يمتلك العقل فحسب، إن اللفظ ليس بريئًا – ولا يوجد نصٌ برئ بحسب (رولان بارت) - فالفحل هو من يمتلك العقل، وهو من ينوب عن الآخرين في التفكير . ويحيل المثلان السابقان على السلطة السياسية في مستواها الريفي، ويشيران إلى النظام القبلي الذي ساد اليمن في المراحل التاريخية المتعاقبة، وما يزال قائمًا إلى اليوم على الرغم من وجود الدولة بشكلها الحديث .

وفي مثل آخر يقول :

" **عَشِّني زُوْمْ وادعيني يا نقيب** "(3)

فالزوم : إدام يصنع من اللبن المخيض وطحين البر، أو الشعير ...والنقيب لقب زعماء القبائل في بعض القبائل اليمنية ... والفحل مستعد للتنازل عن كل شيء، حتى

---

(1) الأمثال اليمانية ، 629/2446.شيخوني : أي اجعلوني شيخًا .

(2) الأمثال اليمانية ،90/ 150.أدِّي : أعطي .

(3) نفسه، 716/2836.

الأكـل، ومسـتعد أن يأكـل (الـزوم) فقـط مقابـل أن يـدعى بـ " النقيـب"، ممـا يؤكـد الهوس الكائن لدى المتطلعين للصدارة، الطامحين للفحولة السياسية .

ولسان الحال يقول:

" بدَّنا صِيتْ ما بدَّنا مكسب "(1)

فالشـهرة مـؤثرةٌ علـى المـال والمكاسـب؛ ولـذلك نجـد الـذاكرة الشـعبية تتسـامح أحيانًـا ﭬ إشـباع تلـك الرغبـة لـدى أولئـك الأفـراد الـذين ينتفخـون تَطَاوُسًـا وتخـايلاً بالألقاب:

" قل للنقيب : يا نقيب، ومعاشه من الدولة ."(2)

وهذا البناء السردي المتضمن حوارًا بين قائل ومقول له ينبئ عن توتر ما، شـخص تراوده نفسه ﭬ أن يقول ولا يقـول، ويـأتي آخـر ليـدفع التـردد ﭬ القـول، ويسـوغ القـول، ويـبرر الموقـف بـأن معاشـه مـن الدولـة، فيقضـي علـى صـوت المعارضـة، ويقـدم دليـل الاعـتراف، ويشـبع رغبـات التطلـع لـدى " **النقيـب** " فالنقيـب حينمـا يـدعى بهـذا اللقـب الموحي بالفحولة ينتابه شيء من الاعتزاز، وتمتلئ نفسه بالإحساس بالعظمـة، وﭬ ذلـك إشباع لغريزة التسلط والفخر، ولن يكون ﭬ ذلك ضرر على من يناديه بهذا النداء، بل ولا خسارة فمعاشه من الدولة .

ويظل اللقبُ عنصرَ التميُّز الذي يسعى الشيخ لتحقيقه؛ لتكون له فرادة علـى مـن سواه :

" الشيخ وابن آدم سوا، زايد بقوله : يا نقيب " (3)

3- التحذير من المنافسة

يتجه المثل الشعبي بمحموله الثقاﭬ نحو تعميق نسق الفحولة من خلال التحذير من منافسة الفحل السياسي، ويجعل أي فرد بعيدًا عن التفكير ﭬ مطاولة الفحل السياسي، أو محاولة ذلك، لأن :

" من قال أنا ذاق العنا " (4)

وهذا المثل يقال لمن يسعى إلى الظهور، ومثله قول الشاعر :

---

(1) الأمثال اليمانية ، 885/ 269 .

(2) نفسه، 3310 /818.

(3) الأمثال اليمانية ، 628/2444.

(4) الأمثال اليمانية، 5548/ 1259 .

لا تقل يومًا أنا فتقاسي المحنا
من يعظم نفسه يلق هوانًا وعنا
شر ما يأتي الفتى مدحه لو فطنا " (1)

و في صيغة أخرى يقول المثل :

" من تقدمْ تقيأَ الدم "(2)

" أي من جعل نفسه في مقدمة القوم – كرئيس عليهم – لقي أتعابًا شديدة، ويساق للتحذير من سوء مغبة من طلب الرياسة " " فالمسؤولية كلفة ثقيلة الأعباء، والقيادة كلفة ثقيلة الحمل؛ لأن من يدل على نفسه وتساعده الظروف لإبرازها لا بد أن يدفع الضريبة عرقًا وجهدًا، أو دمًا واحتراقًا، ... البروز مسؤولية تمتص البارز من ثيابه وهو لا يدري؛ لأن حبه لمكانه المرموق أذهله عن فداحة الضريبة ." (3)

ولا شك في أن المثل عصارة خبرة الشعب الذي تتراءى أمام عينيه خاتمة كل من يتصدر للمسؤولية، لكن المثل من ناحية أخرى يسهم في صرف الأنظار عن السلطة والتطلع للرياسة، فهناك فحلٌ واحدٌ قد قال : " أنا " ولا ضرورة لـ" أنا " أخرى تطل برأسها فتنازعه الأمر .

إن المثل يقوم بعملية إقصاء للتفكير في السلطة ومنافسة الفرد الحاكم . مما يعزز نسق الهيمنة عبر تمجيد الفحل السياسي .

و" من تصدر للرياسة لزم عليه أن يقوم بتبعاتها، ويتحمل عواقب زعامته " يقول المثل :

" من ادَّعَا الرُّبان أخرج النار من قرنُه "(4)

وفي معناه **" من سبَّر نفسِه رُّبان وفَّى الريحَ من قرنِهْ "(5)**

و**" مَنْ فَعَل نفسِه ناخوذَة وفَّى الريحَ من قرنِهْ "(6)** .

---

(1) نفسه، ص : 1259 .

(2) نفسه، 5170/ 1189 .

(3) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 403.

(4) الأمثال اليمانية، 5026/ 1161

(5) الأمثال اليمانية ، 1227/5377.سبَّر :جعل، أي من تصدر لقيادة السفينة فإن عليه أن يبحث عن أسلم الطرق وآمنها للوصول بها إلى شاطئ السلامة .

(6) نفسه، 5538/ 1257، الناخوذة : رُبَّان السفينة .

وهذه الأمثال تتعدد في صيغها الشكلية لكنها تلتقي في تحقيق دلالة واحدة هي أن من تصدر للقيادة دفع الثمن، وتحمل التبعات .

ويأتي التحذير من السلطة والتطلع إلى الإمارة في المثل القائل :

" إمارة ساعة تشنق سنة " (1)

" أي أن عاقبة الإمارة تكون على صاحبها حسرةً وندامةً، ولو كانت مدتها قصيرة، ومن الفصيح : العزل طلاق الرجال و حيض العمال " وقال الشاعر :

وقال العزل للعمال حيض لحاه الله من حيض بغيضِ

فإن يكُ هكذا، فأبو عليٍ من اللائي يئسنَ من المحيضِ" (2)

فالمثل يمجد الإمارة من ناحية، ويحذر منها من ناحية أخرى، ويتضمن المثل حماية غير مباشرة يقوم بها المخيال الجمعي في التحذير من المسؤولية والإمارة .

وفي معناه :

" من عرفَ العزلَ ما تولّى " (3)

"أي من عرف مرارة العزل تمنى أنه لم يتولَ أيَّ عمل. "

فالمخيال الجمعي (4) يقوم بتضخيم النتائج المترتبة على منافسة الفحل

---

(1) نفسه، 683/ 217 .

(2) انظر : نفسه، 217- 218

(3) الأمثال اليمانية ، 5493/ 1248.

(4) " ينطلق (بير أنصار) في تعريف المخيال الاجتماعي من تعريف (ماكس فيبر) للفعل الاجتماعي لا بكونه نشاطًا يحمل معنى يشد الفاعلين الاجتماعيين، فينظمون سلوكهم بعضهم بعضهم إزاء بعض على أساسه فيقول : والواقع أنه أي الفعل الاجتماعي يفترض من أجل إنجازه أن يندمج كل سلوك فردي في عمل يحمل طابع الاستمرارية، وأن تنتظم التصرفات، وتتجاوب بعضها مع بعض؛ طبقًا لقواعد ضمنية مستضمرة حسب ما ينتظره كل منها من الأخرى ...إن الممارسة الاجتماعية بوصفها شتات تصرف الأفراد، وتوجهه نحو أهداف مشتركة تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التعيين والاندماج المحمل بمعان ودلالات، كما تفترض لغة رمزية (شيفرة) اجتماعية ومستضمرة .ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيقية والمادية، ذلك لأنه لما يشكل جوهر الممارسة الاجتماعية أنها تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم استيعابها وتجاوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد واللحظات، ومن هنا فإن كل مجتمع يشكل لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات أي مخيالاً من خلاله يعيد إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة . انظر : العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، ص : 15 .

السياسي، ويقوم بعملية قمع داخلية عميقة، تمارس من خلال الثقافي الجمالي المتجسد بالمثل في صيغته البلاغية الجميلة " **من قال أنا ذاق العنا** " " **إمارة ساعة تشنق سنة** " **من تقدم تقيأ الدم** ".. إلخ، وحينما تترسخ قناعات الشعب بهذه المفاهيم التي يضخها المثل في الوجدان الشعبي فإنه ينفر ويتخوف بطريقة لا شعورية من النتيجة المرتقبة، وكلما بزغت في ذهنه أحلام التطلع للإمارة، تشخص في ذهنه تلك الصورة المرعبة التي تنتظر كل متطلع للإمارة فيعزف عنها .

4- إبراز فاعلية الفحل السياسي

إن الذاكرة الثقافية الشعبية تمنح الفحل السياسي قدرات خارقة، وطاقةَ فعلٍ مذهلة؛ وتتضافر جملة من الأمثال، لتشكيل صورة كلية له، ولذا يقول المثل :

" نَحْسُ الملك ولا خصب الزمان " (1)

ويتكرر بصيغة أخرى :

"عدل السلطان ولا خِصْب الزمان " (2)

وإن كانت الصيغتان دالّتين على التأثير البالغ الذي يمتلكه الملك / السلطان في تغيير الأمور، بيد أن الصيغة الأولى أبلغ في الدلالة؛ فهي تمنح " نحس الملك "- أي : نَفَسَه - مكانةً وأولوية في تحقيق مصالح العباد، تربو على ديمومة خصب الزمان "، وليس هناك شيء أحب للناس من إخصاب الأرض؛ فهو يحقق الثروة والثراء، ويجعل الناس أكثر شعورًا بالأمن، فهو يلبي حاجة أساسية من حاجياتهم، لا سيما في المجتمعات الزراعية، لكن نحس الملك / عدل السلطان يحقق الرخاء والنماء والاستقرار، ويمكِّن بطريقة أو بأخرى من خصوبة المكان والزمان، ولذلك نجد أن البنية اللغوية للمثل تثبت وتنفي، تثبت عدل السلطان، وتنفي خصب الزمان، ليس رغبة في نفيه أو استغناء عنه، بل لتحقيق البعد السياسي في النظرة الشعبية لمكانة السلطان الحاكم وقدراته التغييرية؛ فبعدل السلطان يتحقق خصب الزمان، لكن لا يتحقق عدل السلطان بخصب الزمان .

---

(1) الأمثال اليمانية، 1310/804

(2) نفسه، 2770 /700. " والمعنى : أن عدل السلطان أنفع للناس وللبلاد من خصب السنين ورخائها ".

يقول البردُّوني : لقد " لاحظ شعبنا أن الجدب ينتهي إلى خصب، ولكن ماذا ينفع الخصب في الغصون والزروع والعنفُ السياسي مطبق يمتص كلَّ خصبٍ من شفتي كل زهرة، ومن عروق كل تربة ؟ فعبر شعبنا عن هذا بأدق وأعمق ما يمكن في هذا المثل .. بكل بساطة اهتدى هذا المثل إلى هذه الحقيقة، فما أكثر ما كانت تغل الأرض، وتغص البيادر، فتمتد أيدي الحاكم لامتصاصها من الأيدي التي تغبرت بالتربة، ومن الجباه التي روَّتها بالعرق! هذا الخصب بكل ما رواه من عرق يزيد الخزائن المتخمة تخمةً، ويبقي الكادح على حاله؛ لأنه زَرَعَ وحصد ليتغذى المترف في قصره، وليزداد الغني فحشًا من الغنى، وقد أجاد المثل التعبير (بالنَّخْس)؛ لأنه النَفَسُ الحي النابع من الجوف حيث مستقر النوايا، وحيث تكمن عواطف الحقد والمحبة، فكأنَّ المثل يقول : العدل في الحكم أهم من الرخاء في الحقول؛ لأن الحكم الصحيح خصب دائم، يعطي ولا يأخذ، يتعب لكي يستريح كل مواطن، فأهم من المواسم الجنية حسنُ تدبير الحاكم ."(1)

إن كلا المثلين يعد **تورية ثقافية** - في منظور النقد الثقافي - ؛ فكلاهما يمنح الملكَ / السلطانَ قدرةً على التغيير والتأثير، وهذا هو المعنى الدلالي المباشر القريب، والمعنى البعيد يتمثل في تحميل الملك / السلطان مسئولية جسيمة عن أي تقصير ينجم في أدائه لأنه يملك طاقة تغييرية، تمكنه من تحويل الجدب إلى خصب، وإسباغ الرخاء الاقتصادي على شعبه، وهذا هو **المعنى النسقي المضمر الثقافي** الذي "لم يكتبه كاتب فرد، ولكنه (انوجد) عبر عمليات – التراكم والتواتر، حتى صار عنصرًا نسقيًا يتلبس الخطاب ورعية الخطاب ..." (2)

ولعل الحفر في المثل يجعلنا نقف على دلالة أخرى؛ إذ نلحظ ارتباط الخصب بالسلطان وقدرته التأثيرية ، وهو ما يعني في المقابل غياب تأثير الشعب – أو تعطيل القدرات المخصبة لدى أبناء الشعب من قبل النظم المستبدة التي تختزل الشعب في فرد واحد، منه الخصب، ومن قبله يأتي الجدبُ والمَحْلُ، هناك فردٌ واحدٌ، نخسٌ واحد منه

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 482.

(2) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية – ص : 71.

كفيل بإثارة الأرض، وبعث الحياة في عروقها .!!

إن المثل الشعبي في ضوء النقد الثقافي ينبغي أن نتناوله بوصفه حادثة ثقافية .. وهذه الأمثال تحيل إلى **المخيال الشعبي** الذي يمنح السلطانَ هذا المدى الفاعل في حياة المجتمعات .

وإذا كانت الثقافة الشعبية تمنح السياسي الحاكم هذه الصلاحيات وتلك المسؤوليات وتجعله على ذلك القدر من التأثير في المضمار الاقتصادي، فإنها تجعله أيضًا في الوعي الجمعي قادرًا على التأثير الديني إذ يغدو :

" الناسْ على دينْ ملوكهمْ ." ([1])

يشكل هذا المثل **جملة ثقافية** متجذرة في الوجدان الشعبي، فالناس ليسوا سوى أجرام تدور حول المركز " الملك .". وأنّى اتجه في معتقده الديني، أو قناعاته السياسية يتجه – بما يوجه – الناسُ، ويعتنقون مذهبه في الدين والسياسة والحياة .

وليس ذلك متحققاً إلا لما يمتلكه الملك السلطان من حضور ثقافي يجعل الناس / الشعوب تستجيب دون عناء " لدين الملوك ."

إن المثل السابق " نخس الملك .. " يشير إلى البعد الاقتصادي بدرجة أولى، أما هذا المثل فيشير إلى البعد السياسي، وهما أبرز وجوه الفعل السياسي المنوطة بالحاكم، الأول يؤكد استجابة الأرض وتفاعلها مع نخس الملك، والثاني يعمق دلالة استجابة الشعب لقناعات الملك " وكلا المثلين يعبر عن الحاكم بالملك , مما يدل على رسوخ مفهوم النظام الملكي في الوجدان الشعبي، و يؤكد مساحة تأثير الفحل السياسي في مجريات الأمور .

ويبدو أن ذلك يتعزز بمثل آخر هو :

" من أزَّوَّج أمَّنا هو عمَّنا " ([2])

ازَّوَجْ : تعنى تزوج،وقد ورد بصيغة أخرى :

" من تزوجْ بأمَّنَا كانْ أبونا " ([3])

وهذا المثل يضرب "حينما يأتي حاكم بدل حاكمٍ آخر ."كما يقول الأكوع .

---

(1) الأمثال اليمانية، 1306/5781.

(2) الأمثال اليمانية ، 1162/5032.

(3) نفسه، ص : 1162.

ويؤدي دورًا سلبيًا حيث " يدفع الإنسان إلى الاستسلام والتخاذل ويقيد قواه العقلية ويشل حركته في البناء والتغيير وإعادة الحياة إلى وجهها الصحيح "([1])

فـ" العمومة " أو " الأبوة " تحصل عقب مباشرة الزواج بالأم .. الأم هنا هي معادل موضوعي للسلطة، " **ومفهوم السلطة** " يشير إلى قوة اجتماعية تسعى إلى تحقيق مصالحها . تتلازم القوة والمصلحة، وفي هذا التلازم تعمل القوة الاجتماعية على فرض مصلحتها الاقتصادية أو السياسية أو الأيدلوجية، وفرض المصلحة يتضمن دائمًا نفيًا لمصلحة أخرى لقوة اجتماعية نقيضة. "([2])

وكأن تولية السلطة هي بمثابة " عقد زواج " كاثوليكي لا ينتهي، ولا ينفسخ، واللافت للنظر هو سرعة الاستجابة والصيرورة وتبدل القناعة الاجتماعية بالجديد (من ازَّوَجْ / تَزَوَج – كان...) وهذه الكينونة تأتي تلقائية " هو عمنا " " كان أبونا " أي صار أبانا " تفرضها الأوضاع الجديدة الحادثة التي حملت الزوج الجديد (المتغلب في المفهوم الفقهي) الذي فرض نفسه قسرًا، وجعل الشعب أمام الأمر الواقع، فالمتسلط الذي يتزوج الأم / السلطة ... لا يُزوَّجُ بها .. وهذه الصيغة " ازّوج " : تزوج ... تشير إلى طبيعة الزواج (الحكم)، فالحاكم / السلطان لا يتم تزويجه أو تنصيبه في الموقع الجديد من قبل الشعب، بل يتزوج هو / يتولى / يصير / يكون دون انتظار القرار أو التصديق عليه من أحد .

ولا شك في أن الذاكرة الشعبية تُجري المثل على ألسنة المجموع / الشعب " الذي تكشف عنه " نا " المتكلمين في أمنا / عمنا / أبونا " وكأنها تنتزع من الجمهور / العامة / الشعب إقرارًا بهذا الاستحقاق والإذعان بالطاعة دون أن يجدوا في صدورهم حرجًا، ويسلموا تسليمًا، إنه إقرار مؤكد، ولعل تواتر الدلالة في المثلين تعبير عن ذلك الإقرار .. والإقرارُ – كما يقال - سيِّدُ الأدلة . ويعد ذلك نوعًا من الإجماع الاستسلامي غير المباشر، وربما يكون سمة قبول للعنف توافقًا مع الرؤية بأن العنف

---

(1) الفلكلور اليمني، د .أحمد علي الهمداني، ط1، إصدارات وزارة الثقافة – صنعاء، 2004م، ص130.

(2) الواقع والمثال - مساهمة في علاقات الأدب والسياسة - د . فيصل دراج، دار الفكر الجديد، 1989م، ط1، ص: 302.

فطري، ويتطلب سيطرة اجتماعية ... وهذا ما يسمى بظاهرة " **التماهي مع المعتدي** التي تعكس عدوانًا ضد الذات ..حيث تقوم الذات باستحسان المعتدي . وتشعر بالرضى نظرًا إلى اتِّباع أوامرها. " (1) ولا يتأتى ذلك ما لم يكن المجتمع قد تعرض لعملية الترويض والتطويع التي تجعل قياده سهلاً على من تسنَّم القيادة .

إن المجموع المتكلم في المثل ينطلق من موقع مستلب، كائن، مفروض عليه بالضرورة، ويقوم بمصادرة حقه في التفكير والاعتراض، فهو متكلم بما لا يحقق حضوره الحقيقي، لكن بما يحقق ذاته المستلبة المذعنة، لما يفرض عليها قبلاً، ويراد لها لا ما تريده هي، وهنا ندرك هيمنة النسق الثقافي، وكيف يقول الذات الجمعية ما لا تريد، وتعترف بما لا تطيق، كما ندرك خطورة المثل في تعميق ذلك النسق وترويجه، وتسويقه في الذاكرة الجمعية بأساليب بلاغية متعددة .

وتنهض الأمثال الشعبية بإبراز صورة أخرى من صور تأثير الحاكم الفحل ليست صورة التسليم بل الاتِّباع التلقائي، والتقليد المبالغ فيه :

" **لا فسي الإمام خُرُتُوا المَصَالِيَةْ** " (2)

" **إذا ضَرَطْ الفَقِيْهْ خِرِيو الدَّرَسَةْ** " (3)

" **إذا كَسَفَتْ القمر فالخَرّ عندَ النجومْ** " (4)

" القمر يؤنث لفظه في اللهجة اليمانية ... والمراد بالقمر هنا الزعيم،وبالنجوم الأتباع... أي أنه إذا أصاب رئيسَ القوم أو زعيمَهم مكروهٌ فإن أتباعه يصيبهم الذعر والخوف، ويشيع فيهم الهلع والفزع ... "

إن الأمثال الشعبية تسجل أن أيَّ درجة اختلال لدى الإمام / الفقي / القمر (وكلها تعادل الفحل السياسي) تنعكس آثارها مباشرة على " المصالية / الدرسة / النجوم ... (وهي تعادل الشعب) بشكل أوسع، وأثر أكبر .

---

(1) الأنماط الثقافية للعنف، تأليف : باربراويتمر، ترجمة : د . ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، عدد 337، مارس 2007م، ص : 70.

(2) الأمثال اليمانية، 950/3961.لا بمعنى: إذا

(3) نفسه، 112/296.

(4) الأمثال اليمانية ، 132/367

إن الموقع الذي يتبوؤه الحاكم السياسي جعله في موقع " المركز " الذي يهتز لحركته الهامش ... هناك مركز سياسي يحتل موقع الصدارة ..." فإذا ساء لحظ بصيرة جاءت على يده البصائر حولاً " بتعبير أحمد شوقي .

و **قانون التبعية** يفرض على المحكومين الدوران في فلك الحاكم، ومحاكاة فعله على شاكلة أوسع .

5- الاستحواذ على الثروة

إن الفحل السياسي / الحاكم - كما يجسده المثل الشعبي - يمتلك الثروة بحكم موقعه السياسي، ويستحوذ عليها بحكم نفوذه وسطوته ... فالمال سبب القوة " والأغنياء يكونون في الأكثر مجاهرين بالظلم لاعتقادهم أن أموالهم تصونهم عن قدرة الغير على قهرهم ومنعهم " (1) كما يقول الرازي، أي أنها تحقق لهم الوقاية والحماية من قهر الآخرين، ويذهب (ألفن توفلر) في كتابه تحول السلطة إلى أبعد من ذلك، فهو لا يرى أن الثروة مصدر حماية فقط، بل هي مصدر سلطة، حيث يرى أن الثروة مصدر من مصادر القوة، وهي **سلطة "متوسطة النوعية** ."(2) ويسهم المثل في تأكيد الفحولة الفردية للحاكم الفرد حينما يصور امتلاكه للثروة وتحكمه بينابيعها.

وتعد تولية السلطة مسوغًا كافيًا للاستيلاء على الثروة، يقول المثل :

" من تولى على بيضةْ أكلْ ثمنها ." (3)

ويوضح مدلول هذا المثل العلامةُ الأكوع بقوله : " يضرب مبالغة في انتفاع الولاة من أعمالهم ولو كانت حقيرة، ويروى عن الإمام يحيى بن محمد حميد الدين أنه كان يجيب بالمثل على من يشكو إليه من عماله من نقص رواتبه وأجوره، وأنها لا تكفي لسد حاجاته الضرورية. " (4)

---

(1) الفراسة : ص :86 .عن : النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية - : ص 67.

(2) تحول السلطة، بين العنف والثروة والمعرفة، آلفن توفلر، تعريب ومراجعة د. فتحي حمدين شتوان و نبيل عثمان، مكتبة طرابلس العالمية، ليبيا، ط 2، 1996م، ص 31.

(3) الأمثال اليمانية، 1190/5178.

(4) الأمثال اليمانية،ص: 1190.

ولا شك في أن الأمر لم يقتصر على (الإمام) وحده بل يتعداه إلى من سواه من المستبدين في كل عصر ومصر، فمنطق التسلط يقتضي من " الوالي " مصادرة كل ما تشتمله سلطته أو ولايته ، أو يقع تحت دائرة نفوذه. " إن الاستبداد لو كان رجلاً وأراد أن يحتسب وينتسب لقال : أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال "(1)

وهذا المفهوم مترسخٌ في وجدان الشعب، فالتولي على البيضة ليس تخويلاً للوالي في أن يقوم بتوزيعها على المستحقين – وهو ما ينبغي – بل هو مسوغ للاستيلاء عليها وأكل ثمنها وربما أكلها، والنتيجة واحدة.

وإذا نظرنا إلى المثل القائل :

" اخلط يا فقيه كلهْ حقنا " (2)

نجد أن المثل يكشف عن الهوة الشاسعة بين أيدلوجية السلطة وسيكلوجيتها فـ" الأيدلوجية التي تتبناها السلطة، وتسعى إلى تحقيق مقولاتها ومفاهيمها وتصوراتها في الواقع كأيدلوجية كلية عامة للمجتمع الذي تهيمن عليه وتحكمه أو تقوده وتديره كسلطة شرعية معترف بها بكيفية ما ليست هي كل الحقيقة .. حقيقة السلطة، بمعنى أن الأيدلوجية وحدها لا تتضمن كل نوايا وآمال ودوافع وموجهات السلطة، ولا تفصح إلا قليلاً عن سيكلوجية السلطة إن كانت الأيدلوجية من إنتاجه؛ **فالأيدلوجية هي الوجه المعلن ... أما سيكلوجية السلطة فهي الوجه الخفي** (3)

إن المثل يحمل دلالة أوضح على هذا النسق الثقافي نسق التسلط والاستيلاء على كل مصدر من مصادر الثروة، فإذا كان المثل السابق يحكي عن الغائب " من تولى – أكل " فإن هذا المثل يضبط الفحل السياسي متلبسًا بجريمة السطو على أموال الشعب، ويجعله يقر بلسانه بهذا الفعل أمام الملأ " اخلط يا فقيه؛ كله حقنا ."

---

(1) الأعمال الكاملة، الكواكبي، ص :473.

(2) الأمثال اليمانية، 72/162.

(3) سيكلوجيا السلطة، ص : 43.

ويروي في أصل المثل : أن خازن بيت المال عرض على الإمام المهدي محمد بن أحمد صاحب المواهب (1047- 1135هـ) أنه قد وضع أموال الجزية التي يحق للإمام أن يأكل منها في مكان خاص بها منفردة عن أموال الزكاة المحرم عليه أكلها والانتفاع بها ، فقال الإمام : " اخلط يا فقيه، كله حقنا ."إن القصة تمثل **مورد المثل**، لكن **مضرب المثل** يجعله قابلاً للتطابق مع كل سلطة تستحوذ على مقدرات الشعوب .

فالسلطة - وهي هنا متمثلة بالإمامة كما ورد في قصة المثل - تتبنى مرجعية معينة للحكم وما يتعلق به، إذ تدعي أنها من آل البيت - و آل البيت لا يحق لهم أن يأكلوا أموال الزكاة - لكنها تتنازل عن هذا الإرث القيمي الأيدلوجي في سبيل إشباع نهمها للثروة .. وهذا نسق ممتد في معظم السلطات المستبدة التي لا تقرُّ لأحدٍ بحق **" كله حقنا "** كما هو منطوق المثل الذي يعد مناط العبرة " فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " .

لكن اللافت للنظر أن السلطة السياسية هنا تتوسل بالسلطة الدينية المتمثلة بـ " الفقيه " ليقوم " بالخلط " - ويتجه الخطاب إليه بصيغة الأمر - وهذا له دلالة مهمة من شأنها إثراء تأويل المثل؛ فالفقيه يشكل رمزًا دالاً، إذ يؤكد أن السلطة السياسية - المتمثلة هنا بالفحل السياسي - تسعى إلى تشكيل سلطة دينية تابعة، تتمثل هنا بالفقيه، ووجوده في السياق المقامي يقوم بإضفاء الشرعية على ممارسات السلطة السياسية، لقد كان بإمكان السلطة السياسية أن تقوم (بالخلط)، لكنها أوعزت بالمهمة للفقيه، وحتى لا يحدث منه أي استنكار أو استغراب فإن السلطة السياسية تقدم بين يديه تعليلاً مُطَمْئِنًا " كله حقنا ."وهذا التعليل يفصح عن الخلفية النفسية (سيكلوجية السلطة) التي توجه سلوك الحاكم الفرد، وهي خلفية تؤمن بأن كل شيء ملك لها وحدها .

إن السلطة السياسية لم تكتف بتغيير رسالة الفقيه – وهي رسالة تربوية تنويرية، فالفقيه يمثل المؤسسة التربوية التي كان أبناء المجتمع يتلقون تعليمهم من خلالها، كما أن له رسالة دينية تتمثل في الفتوى والخطابة ...إلخ، لكن السلطة السياسية تعطل رسالة الفقيه، وتغير اتجاهها بما يخدم مصالحها، وبذلك فإنها تقوم بإفساد القيم الأخلاقية بل تتخذ الجميع سخريًا لتمرير وتبرير سلوكها، إن السلطة

السياسية تقوم بتدمير حقيقي للسلطة الدينية، وتتبدد هيبة الفقيه الذي هجر عالم الحقيقة وطُهر المعرفة إلى بلاط التبعية والاسترزاق، إن ما تقوم به السلطة السياسية هنا يجعلنا أمام مبدأ (ميكافيللي) المشهور " الغاية تبرر الوسيلة "- في كتابه الأمير - " وهو المبدأ الذي يرفض خضوع السياسية لأي قاعدة أخلاقية، ويربطها فقط بمصلحة السلطة .. مصلحة الأمير ومنفعته الذاتية، ولا تقيدها بأي قيمة إنسانية مهما كانت الوسائل المستخدمة قاسية وعنيفة وغير شرعية " ([1])

ومن ناحية ثانية فإن الموقع الذي يحتله كل منهما في سياق الخطاب يجعلنا ندرك أن السلطة السياسية في موقع الآمر، والسلطة الدينية المتمثلة بالفقيه في موقع المأمور وعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية - هنا - تعد علاقة التابع بالمتبوع، وهي سلطة تنفيذ وتبرير لقناعات السياسي المخالفة للقناعات الراسخة في نظر السياسي والفقيه معًا . " إن العلاقة المتبادلة بين سلطان يحتاج إلى تبرير، ومبرر يحتاج إلى سلطان هي في أساس استمرار الشكل المؤسساتي لمثقف السلطان والثقافة السلطوية "([2])، إن المثل بهذا الإيجاز يقوم بتلخيصٍ ثاقبٍ لرؤى السلطة السياسية، ويكشف حجم الكارثة التي تحيق بالقيم والشعوب حينما يستبد الفحل السياسي ذو الصوت الواحد، ويقدم لنا نموذجًا لخطاب الاستتباع حيث تريد السلطة تحقيق تبعية الشعب لها بشكل أو بآخر لتعزيز موقعها .

وحين نتأمل البنية اللغوية للمثل نجد أن الحس الشعبي يُجري المثل على لسان الحاكم، ليقوم بكشف تلك القناعات القابعة وراء الخطاب الذي يحيل إلى بعد ثقافي عميق ونسق مضمر، ويكشف عن موقع المخاطِب وهو موقع متعالٍ، يأمر ويوجه، ويثبت موقعه .وهذا الموقع يجعل المخاطِب في حالة استعلاء، يعبر عنها " كله حقنا "فـ " نا " السياسي في حالة تضخم، ولحظة انتفاخ وتورم بشعور الاستحقاق والتفرد " كله حقنا " حتى بما يراه هو غير جائز له أكله، بما يوحي – بحسب قصة المثل - أن

(1) سيكلوجيا السلطة، ص : 95.

(2) استبداد الثقافة، ثقافة الاستبداد، فيصل دراج، فصول، مج 11، ع 2، صيف 1992م، ص : 12.

الأيدلوجية التي ترتكن لها السلطة ليست سوى مجرد " قناع ديني " تتوسل به السلطة السياسية ليخول لها إخضاع الرقاب .. قناع يسقط لحظة مواجهة رائحة الثروة، والوقوف أمام بريق المال .. هناك ينتشي الإحساس بالتملك، ويغمر كل مسامات الذات المتسلطة، ويدعها في حالة من السكرة الطاغية، والطغيان المخمور .

ويزيد المثل إيضاحًا مثلٌ آخر يقول :

" لا يحلُّ حلالٌ، ولا يُحَرِّمْ حرامْ " (1) .

فهذا المثل يوسع مساحة الاستحلال والاستحواذ لدى الفحل السياسي الذي ورد بصيغة المفرد في المثل، وهي معضلة من معضلات النظم المستبدة التي تتنازل عن كل القيم، وتهدر كل الحدود الشرعية والعرفية في سبيل إرضاء نزعاتها ونزغاتها للتملك والأنانية والاستئثار .

إن الفحل السياسي يعتقد أن كل الحياة والأحياء ملك له؛ فيلتهم الأخضر واليابس وقد عبر عنه المثل بالجراد :

" الجرادْ لا تعرفْ حَوْل ابن علوانْ " (2)

" الجراد لا تعرف أرض الوقف " (3)

إنَّ ابن علوان يشكل رمزًا في الذاكرة اليمنية يحظى بالتقدير بوصفه أحد الأولياء الصالحين، كما أن أرض الوقف لها حرمتها في التعاليم الدينية، لكن الجراد لا يقر بحرمة الوقف ولا بكرامة الأولياء، بمعنى أن هناك انتهاكًا للحرمات بشتى صنوفها، والتعبير بالجراد يمنحنا دلالة السطوة وحجم التدمير وسرعته، مما يذكرني بقصيدة المقالح في رثاء الزبيري حين قال :

" ...لكنهم غدًا سيعلمون أي نجم غاب

أي كتاب انطوى

---

(1) الأمثال اليمانية، 963/4022.

(2) الأمثال اليمانية ، 1303/ 372. الحول : الحائط أو البستان، أحمد بن علوان : أحد أعلام الصوفية في اليمن، وتحفظ له الذاكرة الشعبية صورة إيجابية ." مات في يفرس في رجب 665هـ وكان من كتاب الدولة الرسولية ."

(3) نفسه، 1304/ 372.

حين يموج الغابُ بالذئاب

ويكثرُ الأرباب

ويأكلُ الجرادُ الأرضَ والإنسانَ والنباتَ . "(1)

وربما يكون هناك عائدٌ ما من هذه الثروة التي ينهبها الفحل السياسي من الشعب، بيد أنه عائد يصرف في غير محله، يقول المثل :

" نهابْ وهابْ " (2)

يقول الأكوع :" يضرب في الظالم الجسور الذي ينهب أموال الناس ثم ينفقها على الناس ...وروى السيد إبراهيم الحوثي في كتابه نفحات العنبر في ترجمة السيد أحمد بن عبد الرحمن الشامي أن المتوكل قاسم بن حسين كلف السيد الشامي بقسمة تركة الإمام المهدي صاحب المواهب فقسمها وأخذ أجرة القسمة فراشًا ورياشًا من قصر المهدي ونقلها من المواهب إلى بيته الجديد في صنعاء فقال الحسين بن علي بن موسى الخياط :

أضل السيد الشامي علم فباع الدين بخسًا بالحطام

وقاد إلى ؟؟ صنعاء جمالاً عليها كسوة البيت الحرام(3)

" إن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبًا أو بحجة باطلة، وعرضة أيضًا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين الراتعين في ظل أمان الإدارة الاستبدادية ." كما يقول الكواكبي (4)

هذا الاستبداد الجشع، والجشع المستبد يجعل السلطة السياسية غير عابئة بما يدور في الشعب، ولا كَلِفة بمشكلاته، وذلك ما نلمسه من المثل القائل :

" سُدُّوا بينُهْ بينْ " (5)

ومعناه " أعطوا ما عليكم للدولة، وأما خلافاتكم فلا شأن لي بها " فالمواطنون

---

(1) ديوان المقالح، دار العودة بيروت، ط1، 1977م ص: 65.

(2) الأمثال اليمانية، 5849 / 1319.

(3) انظر : الأمثال اليمانية، ص 1319، وقد ورد البيت ناقصًا بهذه الصورة .

(4) الأعمال الكاملة للكوكبي، ص : 481.

(5) الأمثال اليمانية، 596/2181.

ليسوا سوى مادة لثراء الحاكم، وهم مصدر يثري على حسابهم دون أن يحل خلافاتهم.

وهناك مثل شعبي آخر يقول :

" سَبْعَة واسْرُقْ لي " ([1])

وهذا المثل من الأمثال التي لا تدرك دلالتها دون معرفة مناسبته، وهو مرتبط بقصة فـ " المثل يروى للسيد محمد بن زيد الملقب بالمفرِّح، وهو من أدباء وظرفاء صنعاء توفي سنة 1364هـ، فقد كلفه الإمام يحيى بن محمد حميد الدين بالسفر على رأس جند إلى (بُرَعْ)، وجعل له سبعة ريالات في الشهر، فاعتذر بأنها لا تكفيه، فأصر الإمام يحيى على رأيه، فقال له محمد بن زيد : **سبعة واسرق لي** . أي أني سوف أسرق؛ لأن المقرر الشهري غير كاف؛ فأشار له الإمام بالموافقة، وحينما تهيأ لمغادرة قصر الإمام مع بعض الجنود فزعت دجاج الإمام، وطارت إحداهن، فتلقفها بيده قائلاً : من الآن ننهب . فسمع الإمام مقاله، فأعاده إليه،وزاد في مقرره ."

إن المثل يمتد بدلالته ليجسد نسق استحواذ السلطة السياسية على الثروة وعبثها بها ،فالعامل – وهو بمعني الحاكم لمنطقة معينة - المكلَّف لا يرضى بالقليل من الأجر، إذ المفهوم السائد لدى المكلِّف والمكلَّف – وهما وجهان لعملة واحدة – **أن من تولى على بيضة أكل ثمنها،** لكن هذا العامل المكلف من قبل الإمام يريد أن يأخذ " الضوء الأخضر " بالسرقة دون الاكتفاء بالمفهوم السائد، ولما بدأ يباشر فعل " السرق " بأخذ دجاجة الإمام، استدعاه، وزاد في أجره .

هناك استحواذ على " السبعة " التي تمثل الحق الوظيفي المشروع، فضلاً عن رغبته في " السرق " الذي يمثل الاستحقاق الإضافي غير المشروع، والذي أقره الحاكم بعد ذلك عليه .

إن القصة مفعمة بالإشارات التي يمكن استثمارها في القراءة والتأويل وأبرزها: " الدجاجة " التي أصابها الذعر من مجرد مرور هذا الموظف أمامها، ولعل في ذلك دلالة على جشع هذا الموظف، ويمكننا أن نستلهم من سياق القصة دلالة أخرى متمثلة بـ أن عملية " السرق " بدأت فعاليتها من حوش الإمام وأنها لن تقتصر على موقع العمل،

---

(1) الأمثال اليمانية ، 565/2161

وربما فطن الإمام لهذه الإشارة فقام باستدعاء " العامل " ليزيد من أجره، فهناك خطوط حمراء للسُّرّق تشترط ألا يتجاوزها أحد إلى حمى السلطة السياسية حتى ولو كان المسروق دجاجة . كما أن مقام قول المثل أمام الإمام يجعلنا ندرك مدى تواطؤ الإمام مع العامل في تمرير مفهوم السرق، وإلا فالمتوقع بمقتضى تصريح العامل أن يمنعه من المهمة، أو يحاسبه على تصريحه .

إن المثل الشعبي يصور فساد " العامل " - حاكم منطقة - وهو جزء من السلطة وحلقة من حلقاتها، و يتناول القاضي وهو حلقة أخرى من حلقات النظام السياسي، إذ يقول :

" مِنَيْنْ لكل قاضي رُصَابَهْ "(1)

وهذا المثل يشكل إضاءة جديدة في هذا السياق، حيث يكشف عن رؤية السلطة السياسية وممارستها المتمثلة بتوزيع الثروة على القضاة .

والمثل – بحسب الأكوع - يروى للإمام المهدي عبدالله بن أحمد المتوفى سنة 1251هـ حينما كان قضاة عصره يطالبونه بأن يقطع كل واحد منهم زكاة قرية تعادل قرية(رصابهْ)التي كانت زكاتها تصرف لشيخ الإسلام القاضي محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة 1250هـ، فقال لهم المثل ."

كما يتناول المثلُ الحاكمَ نفسه ومدى جشعه في تحقيق الثراء على حساب الضعفاء من أبناء المجتمع، في المثل القائل :

" الأدب حِلية " (2)

ويرتبط المثل بقصة إذ " يقال في أصل المثل أن سجينًا التمس من أحد الأئمة العفو عنه بإطلاق سراحه، فرفض الإمام التماسه حتى يدفع أدبًا (غرامة مالية) ولم يكن عند الرجل سوى حلية زوجته التي تنفع لهذا الغرض، فبعثت الزوجة بالحلية إلى الإمام، وأطلق سراح زوجها، وبعد مدة وجد الرجل حلية زوجته قد وضعت ضمن قلادة حصان

---

(1) الأمثال اليمانية، 5735/ 1295 . ومعنى (منين) : من أين، و (رُصَابَهْ) : قرية كبيرة مشهورة في قاع جَهْران، شمال مدينة ذَمَار، الواقعة إلى الجنوب من صنعاء .

(2) نفسه، 171/ 75 . الأدب : الغَرَامة . حلية : الزينة.

الإمام، فصاح قائلاً :" الأدب حلية ."وهي صيحة المغبون المقهور الذي رأى مشهدًا لا يطاق، فالرجل يَعُدُّ حلية زوجته أغلى وأعلى مذخور مكتسَبٍ له ولها، والحلية لها قيمتها المادية، وفي الوقت نفسه لها قيمتها المعنوية؛ فهي تطوق جيد امرأته، بيد أنها الآن أضحت قلادةٌ لحصان الإمام، في مشهدٍ تَرَفِيٍ مستفزٍ، يختزله المثل بجملة مركبة من كلمتين فحسب، جملة تنفتح على دلالات عديدة، دلالة الاستفهام، ودلالة السخرية، ودلالة التفجع،وتجعلنا نستحضر مشهد الرجل وهو يرى - بأم عينيه - أعظم ما تمتلكه زوجته علقًا بجيد حيوان من حيوانات السلطان .

وربما يقوم المثل الشعبي بالتنبيه الحذِر من سوء استغلال السلطة لتحقيق الثراء المادي، فيقول المثل :

" حَيْرَكْ على عشا إخوَتَك " (1)

ومعنى حيرك : قدرتك وسلطتك، أي ليس لك قدرة على عمل شيء إلا سلب إخوتك عشاءهم . يضرب لمن يتسلط على الضعيف العاجز " وفي دلالته مثلان آخران، الأول :

" حَيْرَكْ على منْ قَدَرْ على قُرون البقرْ "(2)

و" يضرب لمن يتسلط على من لا نصير له. "

والثاني يبين ولكن بنوع من السخرية مدى تسلط المستبد على الضعفاء حيث يصور ذلك بأسلوب حواري قائلا :

" حَيْرَكْ على مَنْ يا ثِعَيْلْ ؟ قال : على سُبُلَتِي . " (3)

وهذه الأمثال تشير إلى بنية قارة في الفكر السياسي العربي عموما، هي استضعاف من لا نصير له، والاستيلاء على حقوقه، لكن المثل يقرب المعنى بصور أكثر لصوقًا بالحياة اليومية للإنسان، كما يقوم بتوسيع المفهوم .

وهكذا نجد أن المثل يبرز فحولة الفرد السياسي بكل ما يتمتع به من فاعلية،

---

(1) الأمثال اليمانية ، 1160/ 447.

(2) نفسه، 1622/ 447.

(3) نفسه، 1623/ 447. الثعيل :تصغير ثعل، وهو الثعلب، سبلتي : ذيلي

ويؤكد مظاهر حضوره في الثقافة بوصفه نسقاً من الأنساق الثقافية .

ثانيًا : فحولة القبائل والمدن والأقاليم :

لم يقتصر نسق الفحولة على الفحولة السياسية الفردية وصناعة الفحل السياسي بل نجد المثل الشعبي يقوم بتجسيد نسق الفحولة السياسية على مستوى أعلى يتمثل في ما أسميناه **بفحولة القبائل والمدن والأقاليم** .

1- فحولة القبائل :

تعرف القبيلة كتنظيم اجتماعي على أنها مجموعة من الأفراد الذين يشتركون في رابطة النسب، وعادة ما يسكن أفراد القبيلة معًا في أرض محددة ويتولى شيخ القبيلة قيادتها وإدارة شؤونها وحل المشاكل فيما بين أفرادها وفيما بينهم وبين القبائل الأخرى، كما يتولى حشد أبناء القبيلة لدعم أحد أبنائها في مواجهة القبائل الأخرى."(1) ويرى الجابري أنها تعني القرابة أو ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بالعصبية، ونعبر عنه اليوم بالعشائرية حين نتحدث عن طريقة في الحكم، أو سلوك سياسي، أو اجتماعي يعتمد على ذوي القربى : الأقارب منهم والأباعد بدل الاعتماد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم، ولا نقصد قرابة الدم وحدها، بل نقصد كذلك ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتماء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعين بين الأنا والآخر في ميدان الحكم والسياسة. "(2)

ولا شك في أن المجتمع اليمني مجتمع قبلي، وهناك من يذهب إلى أن سلطة الدولة في الدولة اليمنية القديمة لم تكن إلا سلطة القبيلة، وان سلطة الدولة لم تكن سوى سلطة أقوى القبائل. "(3) ولم تتمكن البنى الجديدة من تذويب نسق القبيلة

---

(1) المواطنة السياسية في الجمهورية اليمنية 1990م- 2007م، د . عبدالله الفقيه، سلسلة دراسات يصدرها ملتقى المرأة للدراسات والتدريب – اليمن، ديسمبر 2007م، ص 42- 43.

(2) العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2004م، ص: 48.

(3) السلطة المحلية والقبيلة في اليمن، خديجة الماوري، ص: 203- 204. عن المواطنة السياسية في الجمهورية اليمنية 1990- 2007م، ص : 43.

ودورها في المجتمع، فلم تزل القبيلة مؤسسة عصية على الذوبان والانصهار في البناء الجديد، وكلما مرت الأيام تتقهقر سلطة الدولة لصالح سلطة القبيلة، ويرى د .عبدالله الفقيه أن الرؤساء الجمهوريين وجدوا أنفسهم مضطرين في سبيل البقاء في السلطة إلى اتباع نفس السياسات التي تعامل بها الإمام مع القبائل، فقد عملوا على تقديم تنازلات على الصعيد السياسي، حيث تجنبوا محاولة بسط نفوذ الدولة، والتغلغل في المناطق القبلية، كما عملوا في سبيل الحصول على دعم القبائل على تعيين كبار أبناء القبائل في المواقع القيادية، وتخصيص الاعتمادات المالية للقبائل والمرتبات الشهرية، وربما يخل من وجهة نظر الكثيرين بمبدأ المواطنة المتساوية." (1)

وحينما نتأمل في الأمثال الشعبية نلمس أنها تشير إلى دور القبيلة، بل إلى فحولة بعض القبائل مما يجعها تشكل نسقا فحوليًا إضافيًا في مضمار الفحولة السياسية، يقول المثل :

" القِدمَةْ لسَنْحَانْ "(2)

يعلق الأكوع على المثل بقوله : " القِدمة : التقدم والسبق، وسَنْحَانْ : ناحية تقع في الجنوب الشرقي من صنعاء، وكانت تعرف قديمًا بمخلاف ذي جرة، وأصل المثل أن القبائل اليمانية في الشمال تنافست فيما بينها على الزعامة والصدارة، ومن يحق له التقدم في الصفوف الأولى منها عند المناسبات، واجتمع ممثلو تلك القبائل في قرية المحاقرة من سنحان؛ لبحث هذه المشكلة التي كادت تؤدي إلى حرب طاحنة بين القبائل، واقترح بعض القبائل بأن يؤتى بمحراث، ويوضع في نار شديدة الالتهاب حتى يحمرَّ، ومن استطاع أن يحمله على كتفه فلقبيلته حقُ التقدم على القبائل كلها، فوافق ممثلو القبائل كلها على هذا الاقتراح، وحُدد موعد لتنفيذه، وحضر عدد كبير من كل قبيلة إلى إحدى قرى سَنْحَان، وأوقدت النيران ووضع المحراث (السَحْب) في النار حتى أصبح كتلة من لهب، ونودي بأن من يريد أن يكون لقبيلته حق التقدم على القبائل الأخرى فليحمل المحراث، فتهيب الجميع من حمله، وتقدم رجل من سنحان

---

(1) المواطنة السياسية في الجمهورية اليمنية، 1990م- 2007م، ص : 45.

(2) الأمثال اليمانية، 803/3249.

وأخذه من بين النار وحمله على كتفه وما هي إلا لحظات حتى سقط ميتًا ، ونادى منادٍ : بأن القدمة لسنحان .

ومن ذلك التاريخ وقبيلة سنحان تتقدم القبائل كلها في القتال أو في المواكب الرسمية وغيرها ، حتى قال شاعرهم :

هي حقنا القِدمة ، تِقَدّم جَدّنا وشَلّ السَحْبْ، والناسْ يشهدوا لِهْ

وبعضهم يرويه على النحو التالي :

ألا يا فرحتاهْ جديْ تِجَمَّلْ وشَلَّ السَحْبْ والناسْ يشهدوا لِهْ

وقد أجاب عليه آخر بقوله :

تقل: يا فرحتاهْ جدكْ تجَمَّلْ وإذا جدكْ جِنِنْ ما يفعلوا لِهْ

وقد أشار إلى هذا الخبر الأستاذ عبد الرحمن طيب بعكر الحضرمي في كتابه (النسر السبَئِي وهتاف الشمس، ماذا بعد الثورة والجمهورية؟) وهو كتاب يتناول الرئيس اليمني علي عبدالله صالح الذي ينتمي لقبيلة سنحان . ([1])

وكأنِّي به يقدم بين يدي كتابه تسويغًا وتبريرًا تاريخيًا لبقاء الرئيس علي عبدالله صالح في السلطة؛ بوصف ذلك حقًا تاريخيًا مكتسبًا ، وفي ذلك تعزيز لنسق فحولة القبائل .

2- فحولة المدن :

إن نسق الفحولة يوسع مداه ليتعدى الفحل السياسي الفرد والقبيلة الفحل .. ليشمل المدن والأقاليم يقول المثل :

" ما في المُدُنْ مثلْ صنعا ، وفي البَوادي رُصَابَةْ " ([2])

فصنعاء متفردة ليس لها مثيل بين المدن، إنها الفحولة السياسية، إذ صنعاء تمتص مكانة المدن الأخرى وتحوز الفرادة،وليس ذلك فحسب بل إن كل المدن تدور في فلكها ، يقول المثل :

---

(1) النسر السبئي علي عبدالله صالح ، وهتاف الشمس : ماذا بعد الثورة والجمهورية ، عبد الرحمن طيب بعكر الحضرمي، 1999م (د ، ط) ص : 27.

(2) الأمثال اليمانية، 4487/ 1055.

" **إذا صنعاء رَمِدَهْ، فالمدنْ كلها عَمْيَا** ." ([1])

فالمثل يتضمن نسق الفحولة، لكنها الفحولة السياسية على مستوى المدن فصنعاء " فَحْلةُ المدن " اليمنية بل إن الارتباط بينها وبين المدن اليمنية يعد ارتباطًا عضويًا فبمجرد إصابتها " بالرَمَدْ " تتداعى لها سائر المدن اليمنية بالعمى ... إنها الذهنية العربية واليمنية التي لا تؤمن إلا بالفحولة ... ولعل الواقع السياسي يؤيد ذلك، فعندما سقطت صنعاء في 1948م سقطت الثورة أو انتكست، على مستوى اليمن، وفي مثل آخر :

" **صنعاءْ مِخزانَ الرُّوسْ**" (2)

والمعنى " أن البقاء في صنعاء أحفظ للرؤوس "، والمثل كان يقال حينما انعدمت السلطة القوية في اليمن فشاع الاضطرابُ وقَطْعُ الطرقات وانتشر السلب والقتل، ولذلك فقد فضل الناس البقاء داخل أسوار صنعاء خوفًا على حياتهم وقيل المثل . ([3])" ويجري مجراه المثلان القائلان :

" **صنعا مدينة الستر**" ([4])

" **وصنعا مدينة مرحومة**"([5])

فصنعاء أم المدن، وهي مدينة الستر والغنى، كما أنها مدينة مرحومة، وقد يأتي المثل ليحمل دلالة استعظام مكانة صنعاء بجملة غير مكتملة مثل :

" **صنعا يا أخْبَلْ**" ([6])

" **صنعا يا أخجف**." ([7])

والمعنى يدرك من السياق، حيث يدل على مكانة صنعاء، وكأن حوارًا يدور بين

---

(1) نفسه، 110/290

(2) الأمثال اليمانية ، 659/2559.الروس : الرؤوس .مخزان : مخزن .

(3) نفسه، 655

(4) نفسه، 655/2560

(5) نفسه، 655/2561

(6) الأمثال اليمانية ، 655/2562. من أمثال ذمار، أخبل : أبله .

(7) نفسه، 655/2563.أخجف : أبله .

شخصين أحدهما لا يقدر قدر صنعاء أو لا يدرك مكانتها، فيزجره الآخر، بالقول : صنعاء يا أْخبل / أخجف، وهما كلمتان دالتان على خفة العقل وتطلقان على الشخص الأبله المعتوه الذي لا يقدر الأمور حق قدرها .

3- فحولة الأقاليم :

لا تقتصر الفحولة على الأفراد والمدن بل تتعدى ذلك إلى الأقاليم، يقول المثل :

" إذا ذلّ الشمال ذلت اليمن " ([1])

المراد بالشمال - بحسب الأكوع - " قبائل همدان (حاشد وبكيل) وغيرها من قبائل الشمال المشهورة بالمنعة والقوة التي كان لها فضل كبير في صد الغزاة عن اليمن، كما أنها هي التي يتوقف على ولائها أمن واستقرار البلاد .

وفي المعنى قول تُبَّع يخاطب ابنه :

واعلم بُني بأن كل قبيلة ستذل إن نهضت لها قحطانُ" ([2])

وإذا نظرنا إلى هذا المثل وجدناه يصب في نسق الفحولة السياسية، لكنها فحولة الأقاليم، فإقليم الشمال اليمني فحل بين الأقاليم اليمنية إذا أصابه الذل ذل اليمن كله. ولعل قراءة الأكوع للمثل - وهو من الشمال ومن سنحان أيضًا - يمنحنا ثقة في ما ذهبنا إليه، فقبائل الشمال لها الحق التاريخي في الفحولة فهي التي صدت الغزاة، ويتوقف على ولائها أمن واستقرار البلاد، والولاء للشمال يعضد ما تناولناه سابقًا من ضرورة الولاء للفحل السياسي الفرد، ولم يكن ورودها في نص الأكوع اعتباطيًا بل له إشارته النسقية العميقة المتذهنة لدى كثيرٍ من أبناء الشمال .

ونجد مثلاً آخر يعضد هذه الدلالة :

" عزْ اليمنْ شِمَالِهْ " (3)

يقول الأكوع :" شمال اليمن : قبائل حاشد وبكيل . والمعنى أنه لا عز لليمن إلا بقبائله الشمالية ."

---

(1) نفسه، 263/ 103.

(2) الأمثال اليمانية ، 103/ 104.

(3) الأمثال اليمانية ، 711/2809.

وهكذا نجد أن المثل الشعبي يكشف عن نسق خفي من أنساق الثقافة، كامن في طوايا الذاكرة الجمعية، هو نسق الفحولة بمستوياته المختلفة: الفرد والقبيلة والمدينة والأقليم .

❖ المبحث الثاني : نسق القوة

إن نسق القوة من أبرز الأنساق المتصلة بهيمنة السلطة السياسية؛ إذ تسعى السلطة السياسية إلى توطين نسق القوة، وتعميق موقعها في ذهن المجتمع، وهي تعمد لتحقيق ذلك إلى عدد من الآليات التي من شأنها أن تجسد هذا الهدف، ويقوم المثل الشعبي بكشف هذه الأنساق المضمرة، وتعرية النظام السياسي من كل الأقنعة من خلال إبراز آليات الاستقواء التي تتمثل في ما يأتي:

1- الترغيب والترهيب :

ذكر " جون كينيث جالبريث " في كتابه (تشريح السلطة) أن هناك ثلاث كيفيات أساسية لممارسة السلطة، لا تخرج أي ممارسة للسلطة عن إحداها، وقد تنتقل السلطة في ممارستها بين هذه الكيفيات الأساسية بحسب الظروف والأحوال، وبحسب مقاصد السلطة ووسائلها وغاياتها التي ترمي إليها من وراء ممارساتها لكيفية من هذه الكيفيات الثلاث هي : **الكيفية القسرية و الكيفية التعويضية و الكيفية التلاؤمية** .. فالسلطة تكون قسريةً إذا مارست القوة والعنف والإكراه لكسب الخضوع؛ وتكون السلطة تعويضية عندما تعتمد على الثروة والمال والمكافآت والهدايا والهبات؛ وتكون السلطة تلاؤمية عندما تعتمد على الحوار وتبادل الرأي، وتسعى إلى التوافق مع الآخر، واحترام حقه في التعبير واحترام كرامته في المواطنة، وعدم اضطهاده لإخماد صوته، واغتصاب ولائه وإخلاصه .(1)

و لا تفتأ السلطة السياسية تصنع سياجًا حصينًا لحمايتها وذلك عبر آلية مزدوجة تتجسد في نسق الرغبة والرهبة .

ويجوس المثل خلال الديار؛ ليصنع هذا القانون النسقي بقوة، ويغرس قيمه في المخيال الشعبي، فكل سلطة تعيش هاجس الأمن؛ فترقب أي اختراق - مهما قل

---

(1) تشريح السلطة، ترجمة : عباس حكيم، دمشق، ط2، 1994م، ص 19 .

شأنه- يخدش جدار الأمن ... أساس العلاقة بين المواطن والسلطة وحدها المنيع .

وكل سلطة ترفض المعارضة أيَّ معارضة، وهو شأن طبيعتها كسلطة غير أن المعارضة من جانب لها شأن آخر... (1)

ولذا يقول المثل :

" ما رِزْقْ إلا مِنَ اللّهْ، وإلاَّ من الدولهْ ." ([2])

إن صيغة المثل تتضمن أسلوب الحصر (ما / إلا) وهي صيغة تنفي إمكانية الحصول على الرزق إلا من مصدرين هما : " اللّه " و " الدولة " وهي صيغة تمنح السلطة السياسية قدرة المنح والمنع، وتشترك فيها مع اللّه ... وهذا التشارك يلقي بظلاله المقدسة على السلطة السياسية التي تسعى دومًا للاقتراب من الوهج القدسي للاستدفاء به، وتطويع الشعوب لأوامرها، وترسف هذه القناعة في وجدان الشعب بأن لا رازق سوى اللّه والدولة ." ومن الطبيعي أن تُضفى على الحاكم في الحكم الثيوقراطي صفاتٍ إلهية، ... فالحاكم يستمد سلطته من الله مباشرة بمقتضى نظرية الحق الإلهي المباشر "([3]) ."إن السلطة الأرضية في سعيها لتدعيم أركانها، وتثبيت قواعدها تخلع على نفسها مواصفات أو بعض مواصفات السلطة السماوية، ونصبح بإزاء حكام آلهة أو نصف آلهة ... ويصبح من حق هذه الفئة وحدها دون غيرها أن تفسر الحقيقة والمشيئة، وتختلط من ثم الحقيقة والمشيئة، وتختلط من ثم المشيئة البشرية بالمشيئة الإلهية، ويصل الأمر إلى أن تتوحد المشيئتان فتصبح مشيئة الحاكم هي مشيئة اللّه، ومفتو السلطة جاهزون دائمًا في كل زمان وفي كل مكان للتوفيق أو التلفيق بين المشيئتين .."([4])

وحينما نتأمل في المثل السابق نجد أنه يقوم بتحقيق الترغيب بالاقتراب من السلطة فهي مصدر من مصادر الرزق، لا غنى عنه، والابتعاد عنها - بمقتضى مفهوم

---

(1) نفسه ، ص18.

(2) الأمثال اليمانية، 1038/4408.

(3) دراسات في النقد الأدبي الحديث (الشاعر والسلطة موضوعًا)، د. أحمد عبد الحي، مطبعة الشاعر، طنطا، 200م، ص : 64.

(4) دراسات في النقد الأدبي الحديث (الشاعر والسلطة موضوعًا)، ، ص 68.

المخالفة – يكون فيه الفقر المحتوم . كما أن المثل يؤكد العلاقة " بين السيطرة والبلاغة .. سيطرة السلطة وبلاغة الخطاب في المثل، فـ" بلاغة الخطاب تصير أيدلوجيا عندما تكون في خدمة سيرورة السلطة، وإضفاء المشروعية ..فحيثما توجد سلطة توجد مطالبة بالمشروعية، وحيثما توجد مطالبة بالمشروعية يكون اللجوء إلى بلاغة الخطاب العمومي بهدف الإقناع ."(1) والمثل هنا يقوم بهذا الدور حيث تتشكل بالمثل المعرفة التي تعيِّن مصادر الرزق، وهو بذلك يمكن للسلطة ويجذر حضورها في ذاكرة المجتمع، لتظل هيمنة الدولة على المجتمع، وتتأكد العلاقة التبعية للدولة، التي لا تقبل التغيير فالدولة رازقة، وكيف يجوز للمرزوق أن يتمرد على الرازق – بحسب دلالة المثل–؟

وفي صيغة أخرى يتجسد النسق في إهاب بلاغي أعمق، إذ يقول المثل :

" من دِعِسْ فراشْ الدولة أمِنْ " (2)

وهو أكثر طرافة إذ يشير إلى أن مجرد وطء أطراف فراش الدولة يحقق الأمن، والأمن حاجة من الحاجات الأساسية للإنسان، وقد امتن الله به على عباده بقوله : {فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ }قريش3- 4 وهما الحاجتان اللتان يرسِّخُ المثل الشعبيُّ - في اللاشعور الجمعي - قدرة السياسي أيضًا على تحقيقهما في المثلين السابقين؛ تأكيدًا للطرف الأول من قانون الرغبة والرهبة " وهو قانون فاعل نسقيًا ." (3) .فالمثل الأول يجعل الرزق من ممنوحات الدولة، وهذا المثل يجعل الأمن كذلك .

كما أن الدراهم كفيلة باستمالة كل معارض أو معترض على النظام، فتستخدم للإحراج - من ناحية – كما يقول المثل :

---

(1) من النص إلى الفعل، بول ريكور، ترجمة محمد برادة و حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001م ، ص :303.

(2) الأمثال اليمانية، 1211/5284.دعس : وطئ، والمعنى : من احتمى بالدولة ولجأ إليها أمن من عقابها .

(3) النقد الثقافي- قراءة في الأنساق الثقافية العربية – ص : 149 .

" ادسِمْ اللّقْفْ يسْتِحي الوَجْهْ " (1)

فالإغراء زعيمٌ بتحقيق الخجل لدى كل من يريد انتقاد السلطة، وينهض التعبير بـ" ادسم اللقف " بحمل دلالة الإغراء فالدسم يوحي بالعطايا الجزلة، ومن ناحية ثانية يعد الإغراء بالمال نمطًا من أنماط القوة، فالدراهم كفيلة بأن تأتي بمن لم يخجل، ولم يستسلم، تأتي به مرغمًا، تقول الأمثال :

" الدَّراهِمْ تَدِّي الجنْ مربَّطينْ " (2)

" الدراهم تُرَكِّبْ القومْ فوق القوم " (3)

" الدراهم مخربةْ الحصونْ " (4)

أي أن الدراهم أو الثروة " أداة من أدوات السلطة، وهي أفضل من سلطة العنف بمراحل، وإذا كان **العنف سلطة متدنية النوعية**، فإن **الثروة سلطة متوسطة النوعية**؛ فمحفظة النقود المتخمة أكثر مواهبًا من العنف بكثير، إذ فضلاً عن قدرتها على التهديد بالعقاب أو إيقاعه، يمكنها أن تعرض لمكافآت متدرجة تدرجًا حسنًا من الجود إلى الرشاوى إلى العمولات نقدًا، ويمكن استخدام الثروة بطريقة سلبية أو إيجابية؛ لذا فهي أكثر مرونة بمراحل من العنف ." (5)

وهكذا نجد أن باب الترغيب مفتوح، تلجأ إليه السلطة، وتلوح باستخدامه، ويؤكد المثل القدرة التي يمتلكها المال في التأثير، واستمالة المعارضين، ويذهب المثل إلى أبعد من ذلك؛ فيجعل الدولة قادرة على الفعل مهما كان نوعه. يقول :

" ما قالت الدولة سَبَرْ." (6)

" والمعنى أن ما عزمت الدولة على فعله تم "(7)؛ فالدولة تمتلك القوة القاهرة في في أن تقول قولاً فتصلُحُ " تَسْبُر " الأمور وتتحول من حالة الفساد والخراب إلى " الصلاح

---

(1) الأمثال اليمانية، 178/ 77.ادسم اللقف : أي بلله بالدسم كناية عن العطاء، اللقف : الفم .

(2) نفسه، 486/1804.تدِّي الجن : تأتي بالجن، مربطين : مربوطين موثقين .

(3) نفسه، 487/1805.

(4) نفسه، 1807/ 487

(5) تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، آلفن توفلر، ترجمة : د فتحي بن شتوان وعثمان نبيل، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراته، 1992م، ص : 31.

(6) الأمثال اليمانية، 1057/4498. (سَبَر) في العامية اليمنية بمعنى : صَلُحَ.

(7) نفسه، 1057 .

" السّبُور " وكأنها تمتلك عصا سحرية بها تتمكن من تغيير الأمور، ولا شك في أن صيغة المثل تدل على العموم، بما يوسع نطاق صلاحيات السلطة، ويغري بلزوم الطاعة لها، والإذعان لأوامرها؛ للحصول على المرام .

ولا شك في أن **الشيخ** يعد حلقة مهمة من حلقات البنية السياسية والاجتماعية، ويصنع له المثل هالة من الرهب، يجسدها المثل القائل :

" ما سَبَرْ قالوا : الشيخ اسَبِرهْ ." ([1])

فالشيخ حلقة من حلقات النظام السياسي " ووجود المشايخ يرتبط ارتباطًا مباشرًا بوجود النظام القبلي ..إن هذه الشريحة ما هي إلا إفراز مباشر لذلك النظام الذي يتطلب وجود زعيم أو شيخ على رأس القبيلة؛ للاضطلاع بمهام ووظائف."([2])" ويحتل الشيخ أعلى مكانة، وأعلى سلطة في القبيلة دون جدال أو منازع. " ([3]) وهذا المثل الحواري يجمع بين طرفين : الشيخ و الرعية ويأتي السؤال " ما سبر ؟ " بصفته حيلة جمالية بلاغية؛ ليكشف عن قناعات مغروسة في وجدان المجتمع، أو يراد لها أن تنغرس، قناعات الـ "هم " حيال قضية " سبر" أي : صلح .

ما سبر قالوا : الشيخ سبره : أي أصلحه، فالشيخ يملك قوة سحرية في" تسبير " الأشياء والأمور، وهي قوة تمنح للشيخ فعليًا من السلطة المركزية، ومما يتمتع به الشيخ من مزايا، لكن المثل الشعبي يكشف عن اعتراف جمعي - " قالوا : الشيخ سبره " - بأن صلاح الأشياء وإصلاحها لا يكون إلا بفعل قوة الشيخ ومكانته، كيف لا وهو امتداد للسلطة وجزء من تكويناتها .

ونلحظ أن المثل القائل " **ما سبر قالوا : الشيخ سبره** " يتناص مع المثل القائل:

" ما قالت الدولة سبر "

فهناك تناص لفظي، وتناص دلالي بين المثلين، التناص اللفظي يكمن في "

---

(1) الأمثال اليمانية ، 1040/4418."سبر : صلح . والمعنى ما صلح من عمل نسبه القوم إلى شيخهم زعيم القبيلة "

(2) الشرائح الاجتماعية التقليدية في اليمن، د. قائد الشرجبي، دار الحداثة للطباعة والنشر،بيروت، ط1، 1986م ص : 169.

(3) نفسه، 178.

قال- سبر"، والتناص الدلالي كامن في القول الذي يردفه فعل وتغيير، كما يشير المثل إلى كون سلطة الشيخ مستمدة من سلطة الدولة وامتداد لها، إن الدولة كفيلة بأن تنجز ما تنويه، وما تروم تحقيقه، وفي هذا إغراء بالاقتراب منها، لأن في يديها عصا سحرية " تسبِّرُ " بها ما أرادت من الأمور .

ويحاول المثل الشعبي الإغراء بلزوم الدولة ولو كانت ناهبة، ويقوم بصناعة خصم معين يجعل الدولة أرحم منه؛ ليبقى التعلق بها، ومن ذلك المثل حين يقول :

" دولة تِنْهَبَك، ولا زوجَهْ تِسْرُقَكْ "([1])

ونلحظ بأن المثل يوازن بين الدولة والزوجة، ويورد الخطاب على لسان المخاطِب ليقر بأن نهب الدولة أيسر للمرء من نهب الزوجة؛ "لأن نكبة الدولة – لو حدثت – ستكون مرة واحدة – أما الزوجة السارقة فإنها تسرقه كلما حانت لها الفرصة " كما يقول الأكوع في شرح المثل . لكن المثل يؤكد - على أي حال - أن الدولة تنهب حقوق الناس، ويقرر المثل الشعبي علاقة الدولة بالمواطن التي تقوم على أساس الهيمنة والاستتباع .

الترهيب :

لكي تكتمل دائرة التحصين السياسي للسلطة تقوم عبر " الثقافي " بتكريس ثقافة الرعب والرهبة، وصناعة الاسترهاب " ففي ثقافة النسق لا مكان للمعارضة أو مخالفة الرأي، والآخر دائمًا قيمة (ملغية) " . ([2]) ولذلك يقول المثل :

" صابحْ الملوكْ ولا تماسِهَا ." ([3])

لأن لها طقوسَها الخاصة بها " فإن كان لك حاجة عند الملوك فاذهب إليهم في الصباح فإنه أنسب الأوقات لمقابلتهم، وإياك أن تزورهم في المساء؛ فإنه وقت خلوتهم والجلوس إلى ندمائهم وأهليهم " فهي حماية من خلال ابتداع طقوس زمانية تمنح السلطة هالة ورهبة ...

---

(1) الأمثال اليمانية، 1853/498.

(2) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية - ص : 196 .

(3) الأمثال اليمانية، 630/2449.

وفي الوقت نفسه تحاول الثقافة الشعبية أن تعمل على عملية تضخيمٍ لكل ما - ومن - له صلة بالدولة .يقول المثل :

" **دِجَاجَةَ الدولةْ نَمِرْ** ." ([1])

" يضرب في الضعيف يتحول بسلطة الدولة إلى قوي مهاب " وهذا " **التنمير** " يشكل نسقًا ثقافيًا فحواه تضخيم السلطة السياسية وما يتصل بها .. وتعمل أجهزة السلطة على إنتاج حالات الشعور بـ" التنمر" و " التنمر" هنا يعد **جملة ثقافية** تكشف عن **صناعة الرهبة** .. **وتسويقها في الذاكرة الشعبية** حماية للسلطة السياسية وأجهزتها المختلفة ، ويعزز هذا النسق مثل شعبي آخر يقول :

" **السلامْ نظرْ** " ([2])

يرتبط المثل بقصة ، هي التي تسعفنا في توجيه الدلالة؛ إذ يقول الأكوع : " فالأصل في المثل أن كثيرًا من القبائل كانوا يطلبون من الإمام السماح لهم بتقبيل ركبتيه ليتبركوا به ، فإن كان الإمام راضيًا عنهم سمح لهم بذلك، وإلا فإنه يقول لهم " **السلام نظر** " أي يكفيكم رؤية الإمام فهو سلام وتحية ، فالسلطة السياسية تأنف أن يقترب منها الشعب،ولو أنه في حالة لا يطلب فيها رفدًا بل ليقبل ركبها . ومع ذلك تتعالى وتستنكف " أن تقترب من الشعب أو يقترب منها ، هناك عزل واعتزال واستعلاء واستكبار " وفي هذا السياق تتسع رقعة الحماية للسلطة ، ويتم قمع المتوقع المتمثل بالتمرد أوالحرب على الدولة .

" **حَرْبَ القبيلي على الدولة مَحَالْ**"([3])

يقول عبد الله البردُّوني معلقًا على هذا المثل : " لهذا لجأت كل قبيلة إلى خلق دولة من إمام تصرع به إمام قبيلة أخرى؛ لكي تتخلص من الكل أو لكي تجد من يعرف أمانة الحكم وعظمة المسؤولية ، وقد استمرت عادة اقتلاع إمام بإمام منذ استقلال اليمن عن الحكم العباسي أوائل القرن التاسع الميلادي حتى عام 1955م من

---

(1) نفسه ، 482/1785.

(2) الأمثال اليمانية ، 582/2242.

(3) نفسه ، 1482/ 416.

هذا العصر، حين أرادت بعض قطاعات الجيش أن تضع (السيف عبد الله) مكان أخيه (أحمد) وهذه آخر حادثة من حلقات الأحداث المتوالية، فبعد1955م انبثقت فكرة الجمهورية الشعبية، وبدأ العمل لها يتنامى حتى توجت كل الجهود ثورة الـ26 سبتمبر عام 1962م، إن من طبيعة السلطة أن تفسد ككل شيء، والسلطة المطلقة أقرب إلى الانحلال والفساد؛ لأنها تنغلق عن الرأي العام، وتعمى عن حركة الواقع من حولها، فتفعل ما تريد لا ما يجب أن تفعل؛ لأنها تنفذ كل شيء باسم التسلط، لا بضرورة التنفيذ، ودواعي الضرورة الوطنية. "([1])

فالمثل يغرس في المجتمع نسق الرهبة ويعمل على تذهين هذا النسق بكل الوسائل الممكنة، فرغبة تمرد القبيلي على الدولة تتعرض لعملية نفي .. يعبر عنها المثل بالاستحالة، **فالسلطة السياسية تتحصن بالثقافي قبل تحصنها بالعسكري** . إن الدولة " هي البنيان الحقوقي السياسي الذي يترجم سلطة اجتماعية معينة، تسعى إلى إدارة المجتمع بوساطة سلسلة من المؤسسات؛ تحقق لحظتين : لحظة تنظيم المجتمع، ولحظة إدارة المجتمع، وتعمل في اللحظتين على تحقيق القبول والإخضاع أي تأمين سيطرة أو هيمنة قوة اجتماعية محددة، سيطرة أو هيمنة تشمل كل المستويات الاجتماعية .."([2])

والدولة تسعى إلى فرض هيمنتها على القبيلة، ويكشف المثل عن هذا المدلول ويجعل حرب القبيلي على الدولة محالاً، إن فرض " الاستحالة " تمكين لرهبة الدولة، والقبيلي جزء من المجتمع الذي يصوغ المثل، ويعيد إنتاجه لينسف مكانة القبيلي ذاته، ويعمل على تعطيل كل قدرة على التمرد أو الرفض ...

ولكي يتم ترسيخ هذا النسق بشكل أقوى نجد الثقافة الشعبية تسعى إلى تقريب النص في مثل حسي :

" ما أحَّدْ يعادي العصَّادَه ." ([3])

معاداة " العصادة " مدعاة للحرمان من العصيد، بمعنى أن العصادة تتحكم في

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 483.

(2) الواقع والمثال - مساهمة في علاقات الأدب والسياسة – ص : 302- 303.

(3) الأمثال اليمانية، 1003/4230.العصَّادة : هي التي تقوم بتجهيز وجبة العصيد . والعصيد أو العصيدة: وجبة شعبية يمنية تصنع من دقيق البر أو الذرة بمختلف أنواعها .

القوت الضروري للحياة والبقاء؛ ولذا يأتي هذا المثل المتضمن دلالة استحالة معاداة العصادة وهو في بنيته الظاهرية يحمل دلالة التلطف للعصَّادة، بيد أن المثل يضرب في التحذير من معاداة من هو محتاج له دائمًا - كما يقول الأكوع - ([1]) ويمتد ليشمل الحاكم السياسي الذي بيده مقاليد الأمور، وهناك مثل آخر يحجم من الدلالة العامة التي رأيناها في المثل السابق،ويجعلها محصورة بالسلطان السياسي، يقول المثل :

" ما احَّدْ يعادي من فَوقه " ([2])

" ويقال في التحذير من معاداة من هو قادر على إنزال الأذى به .

وللشاعر عمر بن الوردي في المعنى :

"جانب السلطان واحذر بطشه لا تخاصمْ من إذا قال فعل " ([3])

فالذاكرة الأدبية شعرية ونثرية تعضد هذا النسق، نسق الرهبة، وتغذيه بالمدد الثقافي.

وتتسع دائرة الحماية، ويمتد فضاء الرهبة في المثل القائل :

" من أبوهْ الدولةْ من يشتكي بُهْ ؟([4])

"من أمثال تهامة"،والمعنى - في رأي الأكوع- :" أن من له صلة بأصحاب السلطان فإنه لا يقدر أحد أن يشكو ظلمه وجوره، ومثله قال المتنبي :

" يا أعدل الناس إلا في معاملتي فيك الخصام وأنت الخصم والحكم "

ولكن التأمل الفاحص للمثل يفسح أمداء التأويل فالدولة هنا في موقع الأبوة، وهناك انتساب لهذه الأبوة، ومن تحصل على الانتساب فمن يجرؤ على الشكاية به إذا قصر أو جنى على أحد، فالسلطة السياسية هنا توزع صكوك البنوة على المقربين منها والموالين لها، وتعمل على حمايتهم بكل الوسائل الممكنة؛ بوصف حمايتهم حماية لها في الوقت نفسه، وهناك دوائر سلطوية أخرى تعضد سلطة الدولة، وتتكامل معها، تبدأ من الوزير وتنتهي بالشيخ أصغر وحدة سلطوية في القرى ...يقول المثل:

---

(1) الأمثال اليمانية ، ص : 1003.

(2) نفسه ، 1003/4231.

(3) نفسه، ص : 1003

(4) الأمثال اليمانية، 5015/ 1159

" كمال الوزير من سعادة الإمام ." ([1])

فهناك تكامل بين حلقات السلطة السياسية، فحيازة الوزير على صفات الكمال يعد من حظ الإمام وسعادته وهذا يشير إلى أهمية البطانة الصالحة للمسؤول، والمثل يعد دعوة ضمنية لذلك، لكن المثل يؤسس في محموله الثقافي لفردية الحاكم، فكمال الوزير ينبغي أن يكون من سعادة الأمة وليس من سعادة الإمام فحسب .ويمكن أن يقرأ المثل بشكل آخر هو أن كمال الوزير يعد انعكاسًا لسعادة الإمام؛ فلا يمكن أن تتحقق شروط كمال الوزير إلا بسعادة الإمام، فهناك ارتباط وترابط بين الوزير والإمام، كمال الأول مشروط بسعادة الثاني، ولذلك فإن من أراد الكمال من الوزراء ومن هم في مستواهم فإنه سيسعى جاهدًا بكل الوسائل الممكنة المشروعة وغير المشروعة لإرضاء الإمام وإسعاده ..ويمكن من خلال استنطاق دلالة المثل أن نلمس مدى ما تضفيه الحالة النفسية للإمام من أثر وتأثير في ما حولها فـ" من " التبعيضية " توحي بأن الكمال المتحقق في الوزير ليس إلا شيئًا يسيرًا من سعادة الإمام.

فالمثل الشعبي يقوم بعملية كشف لطبيعة العلاقة بين مفاصل السلطة، وتتجلى عبر المثل دائرة ثانية هي **دائرة القضاء**، وفي ذلك يقول المثل :

" شَفّ القاضي ولا كثرة الشهود "

" رغبة القاضي ولا كثرة الشهود ." ([2])

" شف الحاكم ولا غزر الشهود " ([3])

" شفْ القاضي ولا ألف شاهد." ([4])

وهذه الأمثال تؤكد " أن ميل القاضي غير العادل نحو أحد الخصمين أقوى من مستندات الخصم الآخر، مما يفسح فضاء الرهبة الذي يجعل حياة الناس مرهونة بمزاجية القاضي " شَـفُّـهْ " / رغبته، وهي مزاجية مطلقة تقهر المعايير الموضوعية ولو بلغت " ألف شاهدٍ " أو أكثر " غزر الشهود" و" كثرة الشهود " وهي صيغ دالة على

---

(1) نفسه، 886/3644

(2) الأمثال اليمانية، 536/2029

(3) نفسه، 212/2369

(4) الأمثال اليمانية ، 612/2370

الكثرة، فالمعايير الموضوعية المتعارف عليها اجتماعيًا، والمقررة شرعًا وقانونًا تسقط برمتها أمام " مزاج شخص واحد " فرغبته هي المعتبرة في اتخاذ القرار، وما سواها يتم تجاهله مهما بلغ من الكثرة والحق ...

ويكشف لنا المثل الشعبي مدى تسخير الفحل السياسي للسلطة، واستهتاره بقيمة الحياة الإنسانية، فربما يكون الانصياع لمزاج الفحل السياسي (القاضي / الحاكم) سببًا في إزهاق أرواح بريئة، يقول المثل :

" قطعت رأسي وقت الغثا ، ووقت السلا من يردِهْ " ([1])

"الغثا: سورة الغضب، والسلا : السلو .يضرب في وجوب التريث في إصدار الأحكام."..ويكشف على لسان الضحية في أسلوب لغوي عاتبٍ يعري السلطة ويفضح استهتارها . إن المثل ينتقد سلبيات السلطة، ولكي يكون الأسلوب مؤثرًا يقدم الخطاب على لسان الضحية التي هي في حكم العدم لكنها تنطق وتتكلم، تعود إلى الحياة؛ لتخاطب وتعاتب وتحاكم الجاني؛ لتصان حقوق آخرين لا يزالون على قيد الحياة .

وفي سياق صناعة الرهبة تعزز السلطة بعض المصطلحات التي تصبح لها قوة السلطة ومنها ما يسير مسرى المثل :

" قَفْزْ الحَيْدْ ولا حِصَمَة السِّيد زيدْ " ([2])

وتتضح دلالة المثل من خلال شرح العلامة الأكوع إذ يقول : " من أمثال صنعاء، والحيد : الهاوية، وحصمة : كلمة يقولها أحد الخصمين للآخر طالبًا منه المثول أمام الحاكم، فإذا لم يتبعه على الفور فإن الحاكم يرسل له جنديًا، بعد أن يتأكد أن الشاكي قد قال للمشكو به : " حصمة الحاكم "، " والسيد زيد هو زيد بن علي الديلمي (1282- 1366هـ) من كبار علماء اليمن، وكان مشهورًا بالصرامة، وقوة المنطق والحجة، تولى القضاء في صنعاء بعد الائتلاف بين الإمام يحيى حميد الدين و المشير عزت باشا الوالي العثماني سنة 1329هـ المعروف بصلح دعَّان . والمعنى: أن الوثوب

---

(1) نفسه، 815/3295،

(2) الأمثال اليمانية، 3302 /816.

من حرف الجبل أهونُ من المثول أمام السيد زيد؛ لما كان له من مهابة عند الناس ."(1)

فقول أحد الخصمين للآخر " حصمة " يلزمه بالامتثال والمواجهة أمام الحاكم، إن المصطلح " حصمة " ليس تعبيرًا عاديًا ، إنه دالٌ رمزي يمتلك قوة ترهيبية مستمدة من جهاز السلطة الذي ينفخ فيه روح السلطة ، ويعزز قوته بجملةٍ من الإجراءات السريعة والمباشرة ، فالخصم المقول له هذه الكلمة لا بد أن يلحق بخصمه للمثول أمام الحاكم، وإن لم يفعل بقوة " المصطلح "، يأتي بضغط وضبط القوة الرديفة الممكِّنة للمصطلح؛ فيرسل له الحاكم جنديًا ليأتي به صاغرًا – على التوّ- .

إنَّ المثل يجري على لسان المتكلم الجمعي الذي يعي المحمول الدلالي الذي غدا يمتلكه المصطلح " حصمة " بفعل العملية التداولية بين الحاكم والمحكومين، وهي علاقة محكومة بترهيب طرف لطرف، فيغدو القفز من حرف جبل بما يمثله من مخاطر أهونَ من مقابلة الحاكم . ولا شك في أن " السيد " لها دلالتها التي تحيل على التراتبية في الطبقات الاجتماعية ، وكيف يحرص الحاكم السيد على صنع سياج من الرهبة يحمي موقعه السيادي .

وهكذا تقوم السلطة السياسية بصناعة الرهبة، ويتم تمرير هذا القانون في الذاكرة الشعبية؛ عبر اللغة ، وفي المثل القائل :

" قيراطْ أمرْ، ولا غرارةْ فضلْ " (2)

نجد مدى الترغيب في السلطة والإعلاء من شأنها ، " ويضرب فيما لسلطة الدولة من تأثير ورفعة ، وفي معناه ما رواه المؤرخ اليماني، عبد الرحمن بن علي الديبع في كتابه (تيسير الوصول إلى جامع الأصول) في ذكر مناقب الإمام مالك بن أنس الأصبحي إمام دار الهجرة - رحمه الله - فقد روى ما لفظه : حدث مالك يومًا عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن فاستزاده القوم من حديثه، قال : ما تصنعون، وهو نائم في ذلك(الطاق)، فأتي ربيعة فقيل له : أأنت ربيعة الذي يحدث عنك مالك ؟ قال : نعم . فقيل له : كيف حظي بك مالك ؟ ولم تحظ أنت بنفسك ؟ قال : أما علمتم أن مثقالاً

(1) الأمثال اليمانية ، ص : 817/816.

(2) الأمثال اليمانية، 3358 / 829.

من دولة خير من حمل علم " [1]

ولعل هذا التناص الذي يؤكده الأكوع يؤكد أن نسق الاستبداد متجذر في الثقافة العربية، ويشكل حضوره عبر نصوص مختلفة .

وينضوي هذا المثل تحت منظومة الأمثال التي ترغب في السلطة وتغري بها

كما أن الاستئثار بالسلطة يجعل المتسلط يفرض قوانينه التي يرغب بفرضها، وليس على الآخرين سوى التسليم، ويتواتر عدد من الأمثال الشعبية في ترسيخ هذه المفاهيم ومنها :

" **حكم بني عِنَانْ في سُوْقُهُمْ** [2]

" **حكم بني مَطَرْ في سوقُهم.** [3]

" **حكم عِذَرْ في سُوقُّها.**" [4]

وهي أمثال تتعدد في بنيتها النصية لكن **بنيتها الثقافية الدلالية** تقرر واحدية الجوهر

" **مَنْ مَلَكَ حَكَمَ** " فمن ملك السوق - وهو معادل لأي ملك – حَكَمَ وفرض رأيه، واخترع قوانينه، وخول لنفسه طريقة الحكم في (سوقه) .وما على الآخرين سوى الانصياع لذلك الحكم .

وفي مضمار صناعة الرهبة يأتي المثل القائل :

" **حبل الدولهْ طويلْ .**" [5]

و" يقال تحذيرًا للعابث أو المفسد بأنه لن يفلت من عقاب الدولة، طال عليه الوقت أم قصر." [6] والمثل ينشر الرعب في نفسية كل من تسوِّلُ - أو سولت - له نفسه الاقتراب من حِمَى السلطة، أو التمرد عليها، ويوسع فضاء الرهبة؛ لتضرب

---

(1) تيسير الوصول : 1/ 6 . عن الأمثال اليمانية ، ص : 830

(2) الأمثال اليمانية، 433/1552.

(3) نفسه، 433/1553.

(4) نفسه، 433/1554.

(5) الأمثال اليمانية، 405/1433.

(6) نفسه، ص : 405.

سياجها حوله فيعيش أشبه بالنابغة الذي أخذت تطارده أشباح الوعيد السياسي، حتى قال مخاطبًا النعمان بن المنذر :

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسعُ (1)

فتضيق على الفرد الدنيا بما رحبت، وتضيق عليه نفسه كذلك، بفعل هذا الضخ السياسي لثقافة الرعب، وتذهينها لدى الشعب . إنه نوع من الحماية غير المباشرة للسلطة والسلطان . ونوع من العنف الذي تمارسه السلطة " فالعنف .. لا يحتاج لأن يكون فعليًا إذ أن التهديد باستخدامه غالبًا ما يكفي للحصول على التجاوب والإذعان" (2) . وربما تتأني الدولة في " أخذ المسيء بالعقوبة حتى يقع في الورطة، والمهم أن الجاني في الأخير " يتحبّل " بحبال السلطة، كما يقول المثل :

" طوِّلْ لُهْ يتحبَّل ." (3)

" طول له : مد له الحبل، يتحبل : يلتف على رجليه، يضرب في الحث على التأني في أخذ المسيء بالعقوبة حتى يقع في الورطة " وهي نهاية حتمية للمتمرد على السلطة، تفرضها الثقافة من خلال المثل الشعبي الذي ورد في صيغة ثانية :

" رَخِّيْ لِهْ يتحبَّل ."(4)

إن" التطويل"، أو" الإرخاء للحبل " نوع من الكيد السياسي؛ فإرخاء الحبل أو تطويله يتم بإرادة السلطة لا بقرار الشخص ذاته، فالمعارِضُ / المتمردُ موثق بحبلٍ ما هو أشبه بحبل طرفة بن العبد في قوله :

" لكالطَوَلِ المُرْخى وثنياهُ باليدِ "(5)

إن إرخاء حبل السلطة ليس من أجل المُرْخَى له، لكنه نوع من الشَرَكِ السياسي، يقول الأكوع :" يتحبَّل : أي يلتف حول رجليه الحبل ليسقط على الأرض . والمعنى دعه

---

(1) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ص: 37.

(2) تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، ص : 30.

(3) الأمثال اليمانية، 680/2680

(4) نفسه، 530/1996.

(5) الشطر الأول منه : لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى ..انظر شرح المعلقات العشر، الزوزني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص : 115.

يستمر في أخطائه حتى يقع في الفخ ."

فالسلطة السياسية لا تعنت نفسها بإسقاط مباشر متعجل لمن يعارضها، حتى لا تستفز الآخر، لا .. فهناك فخاخٌ كثيرةٌ لا حصر لها، والسلطات السياسية تجيد نصبها، وفي الوقت المناسب، وربما تدع أمر الوقوع فيها يأتي نتيجة تلقائية لهذه الفخاخ، ولو شاءت لشدت " الحبل " إليها متى شاءت وكيفما تريد .. هذا ما تروم السلطة أن تحققه، وينهض المثل الشعبي بتجسيده والإفصاح عنه . إن المثل هنا يتسلل إلى جسات الوعي السياسي، وينشر كل " الغسيل " أمام الوعي العام ترهيبًا، وربما تحذيرًا من الوقوع في معارضة الإرادة السياسية؛ لأن ذلك مدعاة للوقوع في حبائلها.

ويعمد المثل إلى تغييب وإضمار المحكي عنه " رخي له – يتحبل " ليحقق دلالة تتناغم ومراد المثل في الغضِّ من شأن الخصم السياسي للسلطة، فالتغييب النصي يقابله تغييب واقعي ..تغييب من مساحة النص، وتغييب عن مسرح الفعل، كما أنه يقع عليه الفعل " رخي له " وإن حدث منه فعلٌ " يتحبل " فهو فعل لا يريده، بل يراد له، فعله كان استجابة (مُطَاوَعة)غير واعيةٍ لكيد واعٍ من الطرف الآخر .

وهذا المثل يقويه مثل آخر :

"الحازمْ لا يأمَنْ عدوِّه ." ([1])

إن السلطة الغاشمة تقوم على التوجس الدائم والحذر الملازم فهي لم تجسد فلسفة :

" **حكمت، فعدلت، فأمنت، فنمت** " بل يقوم منظورها على الريبة والاسترابة؛ وهو منظور لا يعرف، ولا يعترف بسلامة النوايا .. ويسهم المثل الشعبي في تمثل هذه الأحاسيس المتعطشة للبطش والانقضاض، ويمنح المثل الفحل السياسي مبرر التفرد بالقرار الحازم ويصوره في صورة باذخة دلاليًا حين يقول :

" **النَّسر يتمارى بجنَاحِه** "([2])

" يتمارى : يرى نفسه بالمرآة، يضرب في الحازم يأمر نفسه بنفسه ." فالسياسي

---

(1) الأمثال اليمانية، 396/1401.

(2) نفسه: 5817/ 1313. يتمارى : يرى نفسه في المرآة .

الحازم فحل منفرد، وهو نسر متعالٍ، لا يرى نفسه بمرآة غيره بل بمرآته الخاصة، كما أن المثل السابق يجعل من مواصفات السلطة الحازمة التخوف الدائم من العدو فالحازم لا يأمن عدوه، إذ يجعل " الحزم " مجلبة للخوف والرهبة ..ويأتي مثل ثالث ليكمل الصورة الخاصة بالسلطة الطاغية إذ يقول :

" **ما درَّاكْ بلَيَّاتْ امْرِجَالْ** "([1])

أي ما أدراك بحيل السياسيين ... " ويروى أن الإمام يحيى بن محمد حميد الدين كان أحيانًا يغدر ببعض من يعطيهم عهودًا ومواثيق بسلامتهم وأمنهم من غائلة مكره، ثم يتحين الفرص المناسبة، فيغدر بهم فلما عوتب في ذلك استشهد بالمثل، ويقال أنه كان يستشهد أيضًا بالمثل " **خذ القرود بالعهود** " وسيأتي تبيانه .

فالسلطة السياسية تقوم على التوجس والشك والحيل والاحتيال، ولعل ما تضمنه شرح الأكوع فيه دلالة على سطوة المثل الشعبي، وقدرته على ترسيخ المفاهيم لدى السلطة السياسية، ودفعها لترجمة الدلالة إلى فعل ما، فالمثل الشعبي يسوغ للسلطة البطش والغدر من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يكشف المستور في فعلها السياسي، كما أننا نجد المثل الشعبي يرسخ في الأذهان عدم الثقة بالدولة، ويحفز على الحذر من شرها مهما كان ضعفها، يقول المثل :

" **لا تامن الدولهْ، ولو كانتْ رمادْ** " ([2])

من امثال حاشد . والمعنى أن الدولة مهما ضعف سلطانها فإن شرها لا يؤمن ." فالمثل يقرر مبدأ الرهبة، ويزرعه في الأذهان من خلال المبالغة التي تجعل المرء لا يثق بالدولة،ولا يأمن مكرها ولو أصبحت رمادًا فإنها بلا شك قادرة على الانتقام والفعل، وعلى كل من يعادي الدولة أن يتوقع البطش، وأن ينجو بجلده قبل أن يحل عليه عذاب السلطة المقيم، يقول المثل :

" **اهربْ بجلدَك** " ([3]) وفي معناه المثل "**اسلمْ بجلدك** " ([4])

---

(1) الأمثال اليمانية، 4398/ 1036. ما درَّاك : أي ما أدراك، وليات : الحيل.،أمرجال : الرجال .

(2) نفسه، 3709/ 899.

(3) الأمثال اليمانية ، 241/769.

(4) نفسه، 489 /168.

" اهرُبْ بصوفَ الرَّقبهْ " ([1])

" رِحْ لك بصوفَ الرقبهْ "([2])

" إن سلمتْ منَ الأسدْ فلا تِطمعْ بِصَيْدِهْ "([3])

وكلها هذه الأمثال تعزز نسق القوة والرهبة، وتجعل المرء ينزع نحو الظفر بالسلامة في أحسن الأحوال .

2- الضرب

أ – ضرب المجاور :

نقصد بضرب المجاور قيام السلطة السياسية بضرب المجاور غير المعني؛ ليفهم المعنيُّ ويزدجر " على شاكلة المثل العربي القائل :" إياك أعني واسمعي يا جاره " ولعل هذا الضرب ينضوي تحت " نسق القوة " وقد تواترت الأمثال الشعبة في تعميق هذا النسق بصيغ متعددة، كما يأتي :

" اضرب الوطاف يفهم الحمار " ([4])

" اضرب المذلة يفهمك الأجواد ." ([5])

"احرق يا زَرَبْ افهم يا جدار ." ([6])

" اضرب سعدان يفهم مسعود " ([7])

" اضرب سعدان يفهم ضبيان ([8])

" اضرب على سيان تسلم مقولة "([9])

---

(1) نفسه، 770 /211.

(2) نفسه، 1986 /528.

(3) نفسه، 744/ 235 .

(4) الأمثال اليمانية، 182/540."والوِطَاف هو: البرذعة التي توضع على ظهر الحمار."

(5) نفسه، 182/539.

(6) نفسه، 181/535.

(7) نفسه، ص : 181.

(8) نفسه، 535/ 181.

(9) نفسه، 182/537.

" اضرب على هوران تسلم قانية ." ([1])

" ادكم زُعيط يخرا مُعيط ." ([2])

" ادكم سعد يفهم مسعود " ([3])

إن الطلب الكامن في أفعال الأمر : اضرب، احرق، ادكم ...، يعد الطرف الأول في المعادلة في الفعل السياسي، ويأتي الطرف الثاني وهو الطرف الممثل للنتيجة المرجوة وهو جواب الطلب : يفهم، يخرا، تسلم .. فالضرب وسيلة للإفهام على طريقة المستبدين السياسيين؛ فمن لم يفهم بالطرق المعتادة يفهم بالضرب، وربما تكون النتيجة الحماية " تسلم " وربما يكون التخويف والترهيب " اضرب زعيط يخرا معيط " فالفعل يقع على غير المراد؛ لتتحقق النتيجة في المراد، وتتعدد الصيغ؛ لكي تعمق النسق ذاته، نسق الضرب الترهيبي، الذي يوسع مساحة الرهبة والخشية من السلطان السياسي .

ب- الضرب المباشر :

يتجلى نسق القمع بشكل مباشر في عدد من المظاهر، ويبدو أن السلطة السياسية في اليمن عبر التاريخ تجعل من القبيلي خصمًا فاعلاً، ولذلك فإنها تحشد كل طاقاتها لمواجهته، ويعضدها النسق الثقافي بهذا الزاد الثقافي الموروث، ويعمل على تسويغ بطشها وظلمها – تحت منطق الريبة – بالمثل القائل :

" غُبْرَ الشِّمَيْل إذا لم يُظلموا ظَلَموا "([4])

". والمعنى أن القبائل إذا لم يؤخذوا بالحزم والشدة فإنهم يعيثون في الأرض فسادًا. وقد كان الإمام يحيى حميد الدين يروي هذا المثل – كما يقال – على هذا النحو:

هم الفرنج إذا قيل : الفرنج هم غُبر الشميل إذا لم يظلموا ظلموا ([5])

---

(1) الأمثال اليمانية ، 181/536.

(2) نفسه، 79/184.

(3) نفسه، 79/184.

(4) الأمثال اليمانية، 745/2982. غبر : لونه لون الغبار، الشميل : جمع شملة وهي دثار من الوبر الخشن، وغبر الشميل كناية عن القبائل .

(5) نفسه، 745.

وهو قانون فاعل في مسار الأنظمة المستبدة، ويعلق الأكوع على المثل بقوله " كان يرويه الإمام يحيى " وهذه الرواية - أو مضرب المثل- ليست إلا تجليًا لفاعلية النسق، وتمظهره في خطاب السياسيين .

ولا يقتصر الأمر على الإمام يحيى وحده، فالمثل يقرر قانونًا مترسخًا في بنية العقلية العربية، ويبدو أن زهيرًا بن أبي سلمى في معلقته قد أبان عنها بقوله:

" ومن لا يظلمِ الناس يظلمِ "

وهو قانون تبريري يُسَرِّي به المستبد عن نفسه، ويخلق له مسوغًا للظلم أمام ذاته وأعوانه، وأمام الذاكرة الجمعية، ويشكل امتدادًا لمحمول ثقافي ينتمي إلى ما قبل الإسلام؛ ليتم استدعاؤه في تجاوز جلي للنسق الذي رسخه الإسلام في وعي أتباعه .

إن المثل يدعو إلى الضرب المباشر و الظلم الموجه للرعية " **غبر الشميل** " وليس ذلك فحسب بل ينتقص من شأنهم، فهم ذوو غبرة يبدو عليهم أثر الفقر، لكنهم بمنطق السياسة، ومنطوق المثل : (إذا لم يُظلموا ظَلَموا) وكأنَّ الحكم لا يقوم دون القسوة والبطش، فالظلم السياسي يغدو ضرورة، والنظام قائم على الريبة، وتوقع البطش، وتصبح عملية البطش ضربة احترازية وقائية، تجعل "غبر الشميل " في موقع المتلقي للظلم، حتى لا تتبدل المواقع فيقومون بما تسميه السلطة السياسية " الظلم " وهذا ما يؤكده مثل آخر:

" الفعلْ منَّاعْ "(1)

أي رادع، يضرب في الرجل الحازم القوي لا يناله أي ظلم لجرأته وسرعة فتكه ... وفي معنى المثل قول عمرو بن براقة الهمداني :

وكنت إذا قوم رموني رميتهم فهل أنا في ذا يال همدان ظالم

متى تجمع القلب الذكي وصارمًا وأنفًا حميًا تجتنبك المظالم"(2)

فالفعل القمعي مناع يحقق المنعة والحماية، ويردع كل من تسول له نفسه المساس أو التفكير بما يزعج السلطة السياسية. إنّ " الفعل " يقوم بمهمة " تجنيب المظالم " وقد لا يكون هناك داعٍ مباشر سوى أنه فعل احترازي لدرء الاحتمال /

(1) الأمثال اليمانية، 769/3091 .

(2) الكامل للمبرد 1/ 158 عن : الأمثال اليمانية، 769.

المتوقع ...

وفي الوقت نفسه يقوم الحزم لدى السلطة السياسية بتحقيق ما يعجز عنه الآخرون يقول المثل :

" **الأمرْ خلاَّقْ** "([1])

" خلاق : أي مبدع . ويضرب المثل في قدرة صاحب السلطة على عمل ما يعجز عنه أي فرد آخر لا سلطة له " ، " وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن "وهو ما يؤكده المثل القائل :

" **الدولة خلاقة** " ([2])

لكن السلطات السياسية تسخر ذلك الفعل وهذا الخلق لتحقيق مآربها الشخصية ، فقد هذا " الفعل " للفت انتباه المتجاهل لقدر السلطة ، ولذلك يقول المثل :

" **ادْكُمِهْ يَعْرِفَكْ** " ([3])

فـ" الدكمة " وسيلة المعرفة والاعتراف من قبل الآخر الذي يمثل الشعب / الخصم السياسي للحاكم الفرد المهيمن " فالدكم " يتحقق به حضور ملازم لدى الناكر والمتجاهل ويعمل على تذهين " السلطة " لدى المدكوم حتى لا تغادر صورتها شاشة الذاكرة الجمعية .

وقد يكون الفعل الكلامي عاملاً من عوامل القوة والمنعة ، يقول المثل :

" **صَيِّحْ فيهم ولا تِوَالِيْهِمْ** "([4]) .

"صيح فيهم : اصرخ فيهم آمرًا أو ناهيًا ولا تواليهم : تستشيرهم . يضرب في القوم لا ينقادون بالطاعة إلا إذا كانوا مأمورين وفي معنى المثل قولهم"

" **غَوِّرْ للقبيلي ولا تِشاوِرِهْ**" ([5])

إن عدم المشاورة للقبيلي نوع من الاستبداد بالرأي، ومؤشر من مؤشرات القوة،

---

(1) الأمثال اليمانية، 707/ 224.

(2) الأمثال اليمانية ، 1859/ 499 .

(3) نفسه، 79/186.

(4) نفسه، 2579 / 659.

(5) الأمثال اليمانية 3035/ 757.، غور: استنجد. وتشاوره : استشيره . أي : استنجد بالقبيلي من دون أن تأخذ رأيه .

والمثلان يكشفان عن مساحة الرؤية الاستبدادية التي ينطلق منها الفرد للهيمنة، وتحقيق تبعية الشعب، وهذا تجسيد لموقع الفرد المخاطِب المهيمن وهو موقع الاستتباع الذي يأنف استشارة الآخرين، بل ينطلق من قناعة أن الآخرين ومنهم القبيلي غير مؤهلين لأن يتم التشاور معهم .

وقد يقوم المثل بتقريب المفهوم إلى الحياة التداولية اليومية على طريقة المثل :

" ما ينْضِج الزَّومْ إلاَّ الحَوم ." ([1])

من أمثال ذمار ... والمعنى أن الخصم اللدود لا يعترف بالحق إلا حينما يشتد عليه الضغط " والزوم أكلة شعبية ملازمة لعامة الناس، وتوظيفها في التعبير يقرب المعنى للعامة، ويثبت الدلالة، ويعمق النسق " نسق القوة ."

كما أن المثل يصور صلف الدولة واستهانتها بحقوق الآخرين وعدم مبالاتها بأحوالهم ؛ **فـ " الدولهْ ما تِعرف جِحرْ مريضْ** "([2]) ويهمها في المقام الأول مصالحها الذاتية ولو على حساب غيرها، ولا يغفل المثل الشعبي نقد هذا التجاهل والانتصار للبسطاء الذين قد يحيق بهم من النوازل ما لا يطيقونه، في لحظة انصراف الدولة عنهم، كما أن للدولة سطوةً قاهرةً تتمكن بها من مطاردة الفارين منها بأبسط الوسائل، إذ يقول المثل:

" الدولة تِلحق الظبيْ بالجَمَلْ "([3])

وتؤكد طبيعة رؤيتها للقبيلي، لتحدد شكل التعامل وطريقته

"ما يَحْتَذي القبيلي إلا بعد ما يَشْوِكْ " ([4])

" ما يذْهَن القبيليْ إلا بعدْ أن يُدْكُمْ رأسِهْ "([5])

فالقبيلي يعد طرفاً من أطراف المعادلة السياسية، و يقف على الطرف النقيض

---

(1) نفسه، 1099/4718.

(2) الأمثال اليمانية ، 1861/ 499.

(3) نفسه، 1857/ 498."من أمثال بَرَطْ، يضرب في قدرة الدولة على إدراك الفار من وجهها بأيسر الوسائل ."

(4) نفسه، 4612/ 1080

(5) نفسه، 4637/ 1084.

للدولة في ذاكرة المثل اليمني ... **وكأني بالذاكرة الاجتماعية اليمنية قد حفظت صورة للقبيلي وهو في حالة فصام نكد مع الدولة**، فهما نِدَّان لا يلتقيان، لكن المثل هنا يرسخ ثقافة الانتصار للدولة حيث تجعل القبيلي في حالة " غيبوبة ذهنية " حينما لا يتصالح مع الدولة، فهناك حالة غياب أو تغييب لا يخرج القبيلي منها إلا بعد أن يدكم رأسه - أو يُدكم - بل لا يلبس الحذاء " يحتذي " إلا بعد أن يصاب بالشوك، وهذا الشوك ليس إلا شوك السلطة، ويأتي المثلان :

" دُقّه يعرِفَك "([1])

" ادكُمِهْ يِعْرِفَكْ " ([2])

ليكشفا عن هوية الداكم، " ادكمه يعرفك " إنها " **ميكانيكية القوة** " - بحسب فوكو – التي تحدد كيف يمكن للمرء أن يستحوذ على أجساد الآخرين ليس فقط كي يفعلوا ما يرغبه المرء، وإنما كي يقوموا بما يريد وبالأساليب والسرعة والفعالية التي يقررها .."([3])

والمثلان يكشفان عن أن القبيلي لا يدرك حجم السلطة السياسية إلا بعد أن يتعرض للدكم ، وهذا ما يعزز الأمثال السابقة في أن " الدكم " سبيل لتفعيل حاسة الإدراك لدى المدكوم؛ فهو أي القبيلي (المدكوم) لا تتوفزُ لديه حاسَّةُ إدراك حجم السلطة السياسية وقيمتها وسطوتها إلا بعد أن يتم تدخل قوة تفعيل أخرى هي " الدَكْم " بأي صورة من صوره .

ويتسلل النسق إلى مضمار الزراعة لينتزع منه صورة لتأكيد النسق؛ إذ يقول:

" مَنْ تِقوَّى على ثُورِهْ شَغَبْ "([4])

تقوّى : أظهر القوة، شغب : شق الأرض بالمحراث " فالفعل السياسي يفتقر إلى القوة والاستقواء الذي يدل عليه الفعل " تقَوَّى " والثور هو معادل موضوعي لكل مستَخدَم ومسخَّر من قبل قوي ما .فمن تقوى تمكن من نيل مرامه فحرث الأرض

---

(1) الأمثال اليمانية ، 1831/ 493.

(2) نفسه، 79/186 .

(3) انظر : ولادة السجن، ص : 138، عن : الأنماط الثقافية للعنف، ص : 86.

(4) الأمثال اليمانية، 1189/5172.

وجنى الثمار.

ويردفه مثال آخر، يقول :

" الضُمْدَ القوي يشَا بَتُولْ "([1])

يقول الأكوع - شارحًا هذا المثل - : " من أمثال الحجرية .والضمد : الزوج من الأثوار، يشا : يحتاج، بتول : حارث . والمعنى أن الأثوار القوية تحتاج لكي تؤدي عملها بإتقان إلى حارث له دراية ومعرفة بالفلاحة والحراثة، ومثله في المعنى قولهم : " **من تقوى على ثوره شخب** ."

ولا شك في أن المثل يحمل نسقًا مضمرًا هو نسق القوة .. والقوة السياسية على وجه الخصوص، بل إن القوي مسنود بالدعاء وبالعون، يقول المثل :

" معَ القَوِيْ يَا عونَ اللّهْ ."([2])

ويقول المثل :

" القِوَى عِزْ، والبطالَهْ مَهَانَهْ "([3])

"القوى : القوة، والبطالة : الضعف والعجز . والمعنى أن القوة تكسب صاحبها عزًا ومنعة، بينما الضعف يكسبه المهانة والمذلة ."

وتسعى السلطة إلى تثبيت موقعها ويكون الاستخدام المباشر للقوة وسيلة من هذه الوسائل يقول المثل الشعبي .

" اتغدَّى به قبلْ ما يتعشى بَكْ "([4])

يقول الأكوع :" يضرب في الحث على سرعة مبادرة العدو قبل أن ينال منك ما تكره.

ومن أمثال الفصحاء " تغد بالجَدْي قبل أن يتعشى بك " وكذلك " تغدَّ بالحجاج قبل أن يتعشاك " وهي كلمة قيلت لعبد الرحمن بن الأشعث يوم خرج على الحجاج بن يوسف الثقفي عامل عبد الملك بن مروان على العراق .

---

(1) نفسه، 669/2624.

(2) الأمثال اليمانية، 1142/4939.

(3) نفسه، 3350 / 828 .

(4) نفسه، 51/87.

ومن أمثال المولدين " خذ اللص قبل أن يأخذك " وقد ضمن هذا المثل بعض الشعراء فقال :

عتبت علي ولا ذنب لي بما الذنب فيه، ولا شك لك

وحاذرت لومي فبادرتني إلى اللوم من قبل أن أبدرك

فكنا كما قيل فيما مضى خذ اللص من قبل أن يأخذك"([1])

وفي معنى المثل قولهم :

" **تغدى به قبل ما يتعشى بك** " ([2])

إن المثل يدعو إلى ما يسمى في الثقافة السياسية والعسكرية المعاصرة **بالضربة الاستباقية** التي تعتمد على عنصر المفاجأة والمباغتة ... فالسلطة تعتمد مبدأ الشك مقدمًا على اليقين، والاستخوان للخصم السياسي مقدمًا على الائتمان .

ولعل الصيغة التعبيرية للمثل تنهض بحمل دلالي كثيف من خلال تغدَّ / تعشَّ .. فتغد .. فيه تبكير زمني، وفيه دلالة على أن " الطريدة " دسمة .. وهو ما يغري بالاستباق... والمباغتة .

كما يصور المثل نسق القوة في مشهد الفارّ من سطوة الدولة فيقع بين يديها بعد ذلك –يصوره المثل بصورة مرعبة حين يقول المثل :

" **ادَّى اللّهْ الثورْ لاَ عندَ الجزَّارْ** "([3])

أدَّى : أي ساقه الله، لا عند الجزار : إلى الجزار، والجزار لا يعرف سوى الذبح والسلخ . إنها العقوبة باستخدام العنف، وهي نوع من أنواع السلطة لكنها " **سلطة متدنية النوعية** " كما يقول ألفن توفلر ([4])

3- تسويغ الظلم :

إن المثل الشعبي يقدم لنا النسق الثقافي المتجذر في ثقافة المجتمع وهو يبرر الظلم ويسوغ القوة، سواء أكان المثل نابعًا من السلطان الظالم، الذي يعمل على تمريره في

---

(1) الأمثال اليمانية، ص: 51.

(2) نفسه، 51/87.

(3) الأمثال اليمانية ،162/ 72.

(4) تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة، ص :31.

الذاكرة الشعبية عبر وسائله الخاصة، أم كان نابعًا من المجتمع معبرًا عن زاوية من زوايا رؤيته للعلاقة مع الحاكم، فإن المثل حين تسمح له الذائقة الاجتماعية بالتداول يصبح ذا صبغة اجتماعية، ودالاً اجتماعيًا نستنبط منه موقف المجتمع من قضية ما، يقول المثل :

" سلطان غشوم خير من فتنة تدوم " ([1])

" ظالم غشوم خيرٌ من فتنهْ تَدوم " ([2])

" ظلم مِرَتَّبْ ولا عَدْلْ مِسَيَّبْ " ([3])

" ظلم مقنون ولا عَدْلْ فائِشْ " ([4])

فالتذرع بالفتنة يعد متكأً لخطاب القوة والظلم، وكأن " الفتنة " أو استشعار الفتنة واحتمالها غدا ضرورة لهذا الخطاب؛ لتمرير قناعات الرضا بجبروت الظلم، وقسوة السلطة، ولو كانت سلطة غاشمة، أو كان السلطان غشومًا . " ظالم غشوم " إنه البديل"المرتب"، و"المقنون " والقبيح الجميل الذي يستساغ إذا ترتب على فقده ما هو أسوأ منه، وكأن هذا الأسوأ " الفتنة " أو العدل المسيب والفايش " أصبح واقعًا كائنًا وليس محتملاً أو في نطاق الاحتمال، والمفرُّ منه لا يكون إلى أي خيار آخر، بل إلى السلطان الغشوم " الظلم المقنون " فالطاغية المتسلط لم يعد محاسَبًا ولا ملومًا على ما فعل أو يفعل، كلا إن من حقه أن يمن ويستكثر؛ فطالما كان ملاذًا للجماهير من فتن دائمة، وحروب شعواء !!...

ونرى أن الدولة الظالمة لا تبوء بالخسران، بل لها في كل يوم ألف حسنة ! كما يقول المثل :

" الدولة الظالمة لها في كل يوم ألف حسنة " ([5])

وهذا ما يطمئنها ويجعل ظلمها ليس ضرورة لبقائها بل هو الحرص على تحقيق

---

(1) انظر: الأمثال اليمانية، ص1860 في شرح المثل رقم 499.

(2) نفسه، 682/2689.

(3) نفسه، 682/2694.

(4) نفسه، 683/2695.

(5) الأمثال اليمانية ، 1860/ 499.

أكبر قدر من الأجر بوساطة الظلم . وهو تبرير يحمل في طيه الصبغة الدينية، التي تحاول الدول المتسلطة أن تتلبس بإهابها لتمرير قمعها، وتبرير ظلمها لمن يخالفها.

لقد قدمت الأمثال السابقة تبريرًا للظلم بوصفه بديلاً لواقع افتراضي وهمي متخيل عبر اللغة، هو الفتنة الدائمة والعدل الفوضوي (الفائش / المسيب) لكن هذا المثل يتجاوز هذا المستوى التبريري ويجعل الدولة الظالمة جديرة باستحقاق إلهي باذخ " **في كل يوم ألف حسنة** " وفي هذا إغراء بلزوم الممارسة الموجبة لهذا الاستحقاق، فتمارس الدولة كل فنون الظلم، وتضاعف مقداره ليتضاعف الأجر كل يوم .

وقد يستدعي المثل الشعبي الشاهد التاريخي فينتزعه من خصوصيته التاريخية ويعمل على تعميم فحواه، يقول المثل :

"ما للكوفة إلا الحجاج ." ([1])

وهذا المثل يكشف عن القناعة التي يسعى لترسيخها خطاب الأمثال في علاقة السلطة بالمجتمع، وكيف يسعى النسق الثقافي إلى اختراق الذاكرة الجمعية؛ لتسويغ بقاء السلطة الكائنة، إن السلطة عبر المثل تستدعي الماضي؛ لتنتزع منه أنموذجًا معينًا لتشريع سلوكها التسلطي، ولا شك في أن هذا الاستدعاء يحقق الاستقواء، فاستدعاء " **الصميل الرمزي** " الحجاج .. استدعاء لذاكرة مفعمة بالرهبة والدموية والسلطة القامعة لكل صوت يحاول الخروج عن الأمر، أو يشق " عصا الطاعة ."

الحجاج سلطة، أو أداة السلطة، أو طبيعة سلوكها في إخماد الأصوات الخارجة عنها، وحين يقوم المثل بالتوكيد بأسلوب القصر، فإنه يرسخ سلوكًا واحدًا يرمز له بالحجاج، وينفي إمكانية أي خيار آخر في التعامل مع المعارض المرموز له بالكوفة .

إنَّ المثل الشعبي يتضمن في أعماقه نسق القمع، والإجهاز على كل صوت مناوئ للسلطة السياسية، مما يجعل كل " كوفة " قبل أن تفكر في الخروج على النسق المهيمن تفكر بشخصية " الحجاج" التي ما فتئت تتناسل على امتداد الوجع العربي الإسلامي عبر الزمان والمكان ...

ويتجلى (الصميل) في المثل الشعبي رمزًا لصيقًا بنسق القوة، ويستحيل رمزًا

(1) نفسه، 1067/455.

ثقافيًا له علاقة عضوية بالمفهوم النسقي للفحل. "([1])

فـ" العصا " قيمة فحولية . هي الرديف لـ" القول " كما في المثل :

" قَوْلِهْ وصَمِيْلِهْ " ([2])

" يقال في الرجل يفرض عليك رأيه بالقوة، ومما يذكر أن المهدي عبدالله بن المتوكل أحمد سئل حينما دعا إلى نفسه بالإمامة عن الشروط الأربعة عشر المطلوبة في الإمام، **فعد شرطين أو ثلاثة، ثم أشار إلى سيفه بأنه يكمل الباقي** . ومثله قول الشاعر :

حكوا باطلاً، وانتضوا صارمًا فقالوا : صدقنا ؟ فقلنا : نعم "

فالقول أو القرار أو الموقع ينبغي له أن يستند إلى ركن شديد، وهذا الركن هو القوة المتمثلة بـ " الصميل " فالواو هنا ليست عاطفة، بل هي واو المعية، تفيد الاقتران، اقتران القول بالصميل، فقول بلا صميل، تذروه الرياح، لكن القول المدعوم بالصميل قول نافذ، يتمكن من تحقيق المراد، وهذا الاقتران يرسم طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكومين، فهي علاقة تصبح فيها العصا معيارًا من معايير الولاية، بل هي شرط جوهري يعادل أكثر من عشرة شروط، ويعوض عن فقدانها لدى من يؤمن بشروط الولاية، بحسب القصة السابقة، أما من لا يؤمن بذلك فالعصا هو الشرط الوحيد والمؤهل الحاسم في فرض حضوره وانتزاع تصديق الشعب بقوله وموقفه –بحسب البيت الشعري – ، ونجد ذلك في المثل :

"من شرَّقْ صَمِيْلهْ تغدَّى"([3])

فإشهار الصميل سبيل الحصول على المرتجى – وإن كان التعبير هنا بالغداء – إلا أن المراد الحصول على المرام عمومًا، بل الاستيلاء على حقوق الآخرين، وهو ما يكشف عنه المثل الآتي:

" من معه صميل شل غداك "([4])

---

(1) النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية العربية – ص : 230.

(2) الأمثال اليمانية، 829/3356

(3) الأمثال اليمانية، 1234/5413

(4) نفسه، 1283/5679

ويبدو أن هذا المثل يتجه بالخطاب بصيغة تجعل كل سامع يظن أن الخطاب متجه إليه لا إلى غيره، ويتصور مشهد القوي صاحب الصميل ينتزع لقمة الفقير من بين أنامله رافعًا صميل الرهبة، سبيلاً إلى استضعاف من هم دونه، و هذه العصا يشهرها القوي في وجه كل متمرد على أوامره، فهي أداة العقوبة للعُصاة، الرافضين الاستسلام والإذعان : **فـ" العصا لمن عصا "** ([1])

فالعصا " الصميل " قرين السلطة، وآلتها في تحقيق وجودها، إذ لا وجود لها بدونه، إن الصميل شرط البقاء الأوحد للنظم المستبدة، وهذا الاقتران صميم في تاريخ الأمة يمتد إلى قرون سابقة، وما يزال يشكل حضورًا في الذاكرة العربية حتى اليوم . ويضفي المثل الشعبي علي (الصميل) دلالة تجميلية، شبيهة بما رأيناه من تجميل الظلم في الأمثال السابقة حيث كان للدولة الظالمة ألف حسنة، وهنا يقول المثل :

" الصميل خرج من الجنة " ([2])

وكأنَّ فيه سرَّ الخلود وإكسيرَ البقاء، " ويضرب المثل فيما للقوة من فوائد في ردع وزجر المنحرفين . ومثله قول الشاعر عبد الرحمن الآنسي من الشعر الحُمَيني :

والحق في راسَ الصميلْ   من السيوفْ والبيضْ العواسلْ

وقول شاعرة يمانية :

والله (لولا) الصميل ذي ساقني والله لولا الصميل ما الحَقْ عَمَلْ " ([3])

أي أن الصميل هو الذي ساقني وجعلني قادرة على العمل، ولولاه لما لحقت عملاً من الأعمال، فالصميل بحسب المثل يعد قيمة إيجابية؛ ولذلك فهو برد وسلام؛ لما فيه من وقاية للأمة من ويل الفتن، ولما يقوم به في ردع الخارجين عن النظام، وفيه نفحة من نفحات نعيم الجنة، كيف لا وقد خرج منها ؟!

والحق كل الحق في رأس الصميل – بحسب بيت الآنسي – وما سواه فهو الباطل، والصميل لم يعد هو العصا بل هو دال رمزي لكل قوة .

---

(1) الأمثال اليمانية ، 717/2837

(2) نفسه، 2553/ 652.

(3) نفسه، ص : 652. ما ألحق عمل : أي لن أقوم بعمل ما .

ويمكن القول: إن المثل يكشف عن نسق القوة ومدى ما تحقق من إيجابيات، أي أن المثل يبشر بالجنة المفقودة ويشكل نوعًا من اليوتوبيا التي تحلم بها الشعوب، وتستنبط هذه الدلالة من صيغة المثل ومن تعليق الأكوع عليه، فما خرج من الجنة جدير بان يوصل إليها، وفي ذلك تسويغ وتشريع للظلم، وإشهار للصميل بغية الهيمنة

ويصور المثل الشعبي كيف أن للقوة تأثيرًا في صياغة القبيلي، ويعبر عن ذلك بـ"**المَهَبْ**" وهو مرادف للعصا، وفي ذلك يقول المثل الشعبي :

" **القبيلي ذهب إذا لقي مهب** " " ([1])

"**والقبيلي ذهب وكسيره المهب** "([2])

" فالمهب / الصميل " أداة تحويل وتحصيل ورمز تهديد ووعيد ... فالقبيلي يتحول إلى قيمة إيجابية أو يحول بالعصا، أي أن القبيلي يظل عنصرًا عديم القيمة في حالة عدم خضوعه للسلطة، لكنه حين يخضع لها بالقوة يحوز المرتبة الذهبية بل يغدو ذهبًا وهو ما يعبر به عن المكسب الثمين " وهنا تصاحب ظهور الفحل مع شرط إسكات الآخر، وهذا هو معنى الفحولة "([3]) ولذا تحفظ الأمثال صورة للقبيلي بوصفه ندًا للسلطة السياسية، لا سبيل إلى التحكم به غير القوة، يقول المثل :

" **إذا رخي الخطام للقبيلي فلت** " ([4])

فالخطام هو الزمام، فالقبيلي يتمرد، ويفلت من السيطرة، إذا رخي له الخطام، مما يجعل السلطة السياسية تحرص على شد الخطام؛ لتضمن السيطرة على القبيلي، كما أن القبيلي مكثر في مطالبه دأبه أن يأخذ، ولو أعفي من الالتزامات والضرائب فإنه فوق ذلك لا ينسى مطالبه :

" **إذا تجَبَّرْ القبيلي طلب قطعة** " ([5])

---

(1) الأمثال اليمانية 790/3187

(2) نفسه، 790/3188. كسيره : تعني : إكسيره: مادة تحول المعدن الرخيص إلى ذهب

(3) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ص : 205 .

(4) الأمثال اليمانية : 266/ 104.

(5) الأمثال اليمانية ، 222/ 90 ." تجبر هنا من الجبر :وهو الإعفاء، والقطعة : البقعة المحدودة من الأرض، أي أن القبيلي إذا أعفي من الواجبات والضرائب المفروضة عليه؛ إشفاقًا أو تألفًا له طمع فيما هو أكثر من ذلك "

ونجد أن المثل يمنح السلطة السياسية أو يفضح منطق السلطة السياسية في تعاملها مع معارضيها حين يذكر تبريرًا لها بقتل من آذاها ولو كان من الأقربين :

" من أذَّاكم قتلتموه ولو كان من أولادكم " ([1])

ولا شك في تحديد حجم الأذى ومستواه من شأن السلطة ، ويمنح السلطان نفسه تسويغًا للظلم بتأكيد أن الظلم سجية من سجايا البشر بيد أنه يتفاوت في المراتب، يقول المثل :

" كلْ واحد يظلمْ على قدرْ جَهْدُهْ " ([2])

والمعنى" أن كل واحد يظلم من يقدر عليه قدر مستطاعه "وهو في معنى مثل آخر:

" كلاً حَيْرُهْ على من قَدَرْ "([3])

وفي ذلك تسويغ للظلم والبطش بالآخرين، وهذان المثلان يقدمان تبريرًا للظلم والعنف من خلال التأكيد على أن الظلم فطري، وأن الإنسان مجبول بحكم فطرته على الظلم، سعيًا إلى إقراره وترسيخه في الذهنية الجمعية؛ لكيلا تتبرم من أي ممارسة فيها ظلم وتجاوز للحقوق .

4- الاستقواء بالإعلام :

لا شك في أن الكلمة تفعل فعلها في التأثير على المتلقين، ولذلك تلجأ المؤسسات المعنية بصناعة الرأي إلى الكلمة؛لتحقيق مرامها،" وقد انصرف الإعلام العربي كعادته في تمجيد الحكام وامتداح حكمتهم النافذة مثلما مضى في تشويه المعارضين وذم طيشهم وعبثهم .. ونسي في غمرة هذه المظاهرات المضللة رسالته الأصلية في نقل الحقائق والوقائع والمعلومات للرأي العام - اللهم إلا من خلال أنبوب السلطة – وفي تنوير المواطن بالآراء والتحليلات المنطقية اللهم إلا ما يرضي السلطة الحاكمة ويسب

---

(1) نفسه، 5030/ 1162.

(2) نفسه، 465/3535.

(3) نفسه : 868/3551. حيره : سطوته، قدر : استطاع .

معارضيها " ([1]) ولم يكن المثل اليمني في معزل عن رصد تأثير الآلة الإعلامية في تشكيل الوعي، يقول المثل :

"عشر كلام سحر "([2])

" يضرب في سرعة تأثير الكلام المتكرر على السامع ." فتكثيف الكلام، يحقق (البرمجة) العصبية للجمهور بما يجعلهم مذعنين لطبيعة الخطاب ومحتواه، وهذا الإذعان عبر عنه المثل بـ" السحر " وذلك ما ينهض به جهاز الإعلام في تقوية السلطة الحاكمة، ويعضد نسق الاستقواء، إن المعركة اليوم هي معركة إعلام قبل كل شيء وقد كان المثل اليمني سباقًا في اكتشاف الأثر الإعلامي في التأثير في الجمهور وإيقاعه في دائرة السحر . ويقول المثل :

" كثرة الدِّيْ في الآذان تغلب السحر في الأقلام " ([3])

فكثرة ترديد المعلومة في آذان الجمهور يغلب السحر في الأقلام، أي أن الكلمة المكتوبة أيضًا لها سحر، وإن كان بمنزلة أدني من الكلمة المسموعة، وهما آلتان من آليات السلطة الإعلامية، التي تحاول الأنظمة توظيفها، ويدعو المثل إلى الحرب الإعلامية في لحظات المواجهة مع الخصوم، يقول المثل :

" بهرر وعلى الله القحامة " ([4])

، أي تظاهر بالشجاعة والإقدام أمام عدوك وعلى الله إنجاح مقصدك . يضرب في الحث على التظاهر في الحث على التظاهر بالشجاعة والقوة أمام العدو لإرهابه، والفتِّ في عضده . " ([5])

فالأمثال تشير إلى أثر الكلمة في مضمار الفعل السياسي والعسكري سواء

---

(1) تزييف الوعي، أسلحة التضليل الشامل، صلاح الدين حافظ، طبعة سطور، الأولى، 2004م، ص: 308.

(2) الأمثال اليمانية، 2825 / 715 .

(3) نفسه، 3392/ 838 . وهو من أمثال تهامة، والدي : الوشاية . يضرب فيما للتحريض والوشاية من تأثير في الإقناع .

(4) الأمثال اليمانية ، 1005/ 298 .

(5) نفسه ، 298 . " بهرر : حملق، والقحامة : الشجاعة

أكانت مكتوبة أم مسموعة .ويصور المثل الشعبي أثر الدعاية الإعلامية في مضمار الصراع العسكري في حالات الحرب، يقول المثل :

" **نصف الحرب هنجمة** " (1)

" **الهنجمة نصف القتال** "(2)

" **الهرج نص القتال** " (3)

الهنجمة : الإرعاد والتخويف . والمعنى : أن الإرعاد والتخويف للعدو يعادلان نصف المعركة .

ونلحظ أن الجانب الإعلامي من أبرز الجوانب المحققة لنسق القوة .

❖ المبحث الثالث : نسق الثبات والتثبيت

إن المثلَ الشعبيَ يسجلُ حركة الأفكار في الحس الشعبي، ويرصدُ حركة التحول مثلما يرصد رتابة التحول أو جدوى التحول في المسار الاجتماعي والسياسي، ويتبدى نسق الثبات والتثبيت في المثل الشعبي جليًا، ولا سيما حينما نعمد إلى ضم المثل إلى صِنوِهِ، والدلالة إلى الدلالة، ويتجلى هذا النسق فيما يأتي :

1- ثبات الواقع :

يعبر المثل الشعبي عن نظرة المجتمع الثبوتية وتعبيره عن تلك الحالة السلبية التي يتوقف عندها الزمن عن التحول، وتتوقف الأوضاع عن التغيُّر، يقول المثل الشعبي :

" **كلما قلنا :عساها تتجلي، قالت الأيام : هذا مبتداها** "(4)

وفي معناه :" **كلما قلنا : يا قريب الفرج، قال : يا شديد العقاب** "(5)

وهو ما يجعلنا ندرك انغلاق الدائرة، حيث تدور الأوضاع في دائرة مغلقة، لكن المثل يسند مسؤولية تثبيت الأوضاع للأيام، وفي ذلك نوع من تغييب المسؤول عن

---

(1) نفسه، 5824 / 1314 . .

(2) نفسه 5889/ 1328 .

(3) نفسه، 5885/ 1327 .

(4) الأمثال اليمانية، 878/3601.

(5) نفسه، 3602/ 878.

تحمل المسؤولية، " فلماذا لا نحمل السياسة مشكلة ثبات الأنساق؟ وللسياسة الدور الأكثر فاعلية في ترسيخ الثابت، ما دام المتغير يغيرها . " ([1])

وقد يحدث نوع من التغيير، ولكنه تغيير لا يمس الجوهر، وإنما يكون في المظاهر والأشكال، أو يكون تغيير شخص بشخص لا يختلف عنه، ويعبر المثل عن ذلك بقوله:

" اقلع بُصْلِي واغرس ثوامي." ([2])

" ويضرب لمن يستبدل الشيء الرديء بمثله "، ويشير المثل إلى أن المجتمع يدرك زيف حركة التغيير، وأنها عملية تغيير شكلية، وعديمة الجدوى؛ لأنها لا تمتد إلى جوهر الإشكال، على الرغم من أن هناك عمليةَ " قلع " و " غرس " قلع للبصلة لكن عملية الاستبدال وإن لم تكن ببصلة فقد كانت بالثوم، وما جدوى ذلك ؟ "

ويقترب من ذلك قول البردُّوني شعرًا :

غاية التغيير أن يستبدلوا مكتبًا أو ماسَةً أخرى بماسة ([3])

إن المثل يلخص عمليات **الترقيع السياسي**، ولكنه يُدني قطوف الدلالة للمتلقي عن طريق التعبير بما هو يومي ومألوف في حياة المجتمع: " البصل والثوم " حتى يتراءى للمرء أن كل شيء يبقى كما كان، وإن كان في ظاهره يُومِي بشيء من التغيير، بَيْدَ أن نسق الثبات مهيمنٌ على فضاء الحياة، كما يقول المثل :

" ديمة قلبوا بابها " ([4])

" يقال هذا المثل لمن يقوم بعمل لا يختلف عن عمل سلفه بشيء ." وهو مِثْلُ سابقه يجسد نسق الثبات، ولذلك فقد عطف بينهما عبد الله البردُّوني وعلق عليهما قائلاً: "الإنسان أهم عوامل التغيير؛ لأنه دائم التطلع إلى الأجمل، ولكن لا يغير إلا من يملك الحس التغييري، فلا ينجح في الثورة إلا الثائر نفسيًا، ولا يحسن تطوير الأعمال إلا

---

(1) النسقية العربية واللفظية العربية في الحداثة الشعرية، حسن ناظم، علامات ج 57، مج 15، رجب 1420هـ، سبتمبر 2005م، ص : 193.

(2) الأمثال اليمانية، 198/613.

(3) ديوان البردُّوني، ج2، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء، ص : 1306.

(4) الأمثال اليمانية، 501/1870.

المتطور عقليًا؛ لأن الملكات الخلاَّقة في النفس هي التي تخلق الواقع الأحفل بفتن الجمال، وتوهج الحياة . والشعوب بملاحظاتها إلى الأعمال ومنتجاتها تميز بين الإيهام بالإبداع، وبين الإبداع الحقيقي، وبين البناء الجديد وبين الترقيع والتمويه فعندما يلاحظ الشعب أن البديل لا يختلف عن سلفه يردد مثله المشهور "دَيْمَةْ قَلَبْنَا بَابَها" أو" اقلع بصلي، واغرس ثُوَّامي ."

أليس هذا أجود تصوير للتمويه ؟! إن الشعب يحبُّ التغيير من الجذور ويتصور البديل نقيضًا نوعيًا لسلفه، وهذا مشهور في الحياة العامة فالإنسان يلاحظ ضخامة الفرق بين الصباح والمساء، ومدى اختلاف الغصون عن الجذور فلابد أن يكون المثل الآتي أفضل من الذاهب، وأن يختلف الوليد عن والديه ."([1])

وقد يعبر عن ذلك بقوله :

" **اسكب في برميل مخزوق** "([2])

إذ يدل المثل على عدم جدوى عملية السَّكْب؛ ذلك أن البرميل مثقوبٌ؛ فكل ما يصب فيه من ماء يذهب أدراج السراب، و تبتلعه الرمال، إنها عبثية السكب وغباوة الساكب، فالمثل يصور صلادة الحال؛ حيث لا ينفع الفعل، ولا يجدي تكراره، إننا أمام صورة تراجيدية حزينة، أشبه بصورة (سيزيف) الأسطورة حيث يكابد في الوصول بالصخرة إلى القمة حتى إذا ما شارف على الوصول، إذا بها تتدحرج من جديد؟ هل هي الخبرة الإنسانية الواحدة التي تختلف في طرائق التعبير عنها على الرغم من وحدة جوهرها ؟ هكذا يبدو لنا من خلال المثل، صورة من ينقل الماء دون كللٍ، ولكن إلى برميل مخزوق؛ ليعبر عن نسق الثبات الذي يضرب بجذوره في أعماق الذاكرة الاجتماعية، حيث يتجلى الوضع السياسي باقيًا على حاله دون تغيير.

2- تثبيت الموقع :

وقد ينزع المثل نحو تجسيد عملية تثبيت الموقع؛ ليتكامل مع تثبيت الواقع، كما يقول المثل :

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 485.

(2) الأمثال اليمانية، 167/486.

" عُرُوْقُه في الماء "([1])

وهو يصور ثبات موقع السياسي الذي لا يقبل التغيير، ولا التحرك من موقعه، فهو بعيد الغور، لا يمكن اقتلاعه؛ لأنه ليس على القشرة السطحية من التربة، بل قد تجاوزها؛ ليصل إلى المناطق العميقة، حيث تلامس عروقه الينابيع التي سُلكت في الأرض .. يستمد منها إكسير البقاء والديمومة .

ويستمر المثل الشعبي في ترسيخ هذا النسق عبر عدد من الآليات أبرزها تمجيد موقع السياسي، يقول المثل :

" اخدم القرد بدولَتُه، وقلوا يا سيدي "([2])

فالمثل يكشف عن نسق عميق، وهو نسق تثبيت الموقع، والاستسلام للسلطة، بل ومهادنتها ومجاملتها وتسويدها " **قل له يا سيْدِي** " وإن كان من ناحية أخرى يحمل نسق الاستخفاف، والرؤية الباطنة للقوي المتسلط، فالمتسلط تارة " قردٌ " ممسوخ شكلاً ومضمونًا، وتارةً " كلب " مع ذلك تتجلى المفارقة حيث يقابل القرد بالخدمة التي جاء المثل يجسد ضرورة لزومها بصيغة الأمر " اخدم " فالخدمة فعلٌ اعترافي يمنح القردَ المهيمنَ أحقية السيادة؛ لأنها مقرونةٌ بالقوة " دولته " ويؤازر الفعلَ الاعترافي فعلٌ تلفظيٌ لساني " قلو " أي قل له : يا سيدي .. فلم يُكتفَ بالفعل الدال على الإذعان، بل ينبغي تعزيزه بالقول المفصح عن الموقع (الخادم / السيد) هو في الواقع النفسي والحسي ليس أكثر من قرد، لكنه في " الموقع " غدا سيدًا له حق الخدمة والتدليل، وهذا السلوك ليس سلوكًا عابرًا، بل هو ناجمٌ عن رؤيةٍ تجعل من "الحاكم" مالكًا للدولة، فهي بنص المثل " دولته " فهناك عملية إضافة تنم عن تشكل وعي زائف، لا يرى سيادة الحاكم إلا حقًا له، والدولةَ إلا ملكًا له، ولا ينازعه عليها أحد، وفضلاً عن ذلك نجد أن الخطاب يجسد رؤية المخاطب القائمة على التبعية المطلقة للفرد المستبد، وهي رؤية تقوم على الشعور بالاستلاب، فالذات المخاطبة تغادر عالم حضورها، لتحقق حضورها في (اللاحضور) حيث تمنح السلطان الفرد حق تملك الدولة، وحق تملك

---

(1) الأمثال اليمانية، 709/2798.

(2) نفسه، 66/139.

مصيرها هي، فهي - أي الذات المتكلمة - ذات مستعبدة مسودةٌ تابعةٌ خادمةٌ .

ونجد المعنى نفسه في المثل القائل :

" **في دولة القردْ قلْ للقردْ : يا سيدي** "([1])

ويضرب المثل " في الحث على حسن المداراة لمن بلي الناس بحكه الغاشم "، ويقول مثل آخر :

" **إذا كنت محتاج للكلب سميه أبو الحارث** " ([2])

يقول الأكوع : " من أمثال الحجرية . أبو الحارث كنية للأسد، يضرب في احتمال التزلف للوضيع، والخضوع له ما دمت محتاجا إليه .... ومن أمثال المولدين : "**اسجد لقرد السوء في زمانه** ."

وفي المعنى قول الشاعر :

سجدنا للقرود رجاء دنيا حوتها دوننا أيدي القرود

فما بلّت أناملنـــا بشـيء علمناه سوى ذل السجود ([3])

و يقول مثل آخر:

" **اليد الذي ما تقدرش تكسرهْ بوسِهْ** "([4]) .

" يضرب المثل لمن يحاول مصاولة من هو أقوى منه بأن يتخلى عن محاولته إلى مصادقته ومسالمته، ومثله قول ابن ليون التجيبي الأندلسي :

من كان في عـزَّتِه دارِهِ وكرِّر المشيَ إلـى دارِهِ

قَبِّل يدًا تعجِزُ عن كسرها ولِنْ لمن تخشى مِنَ أضرارِهِ"

وقد ورد المعنى نفسه في قول المثل :

" **يد ما تقدر تكسرها حبها** " ([5])

يقول البردُّوني: " وهذا دليل على الضعف والانهيار، إلا أنه يدل على حالة، ولا

---

(1) الأمثال اليمانية، 779/3135.

(2) نفسه، 369/ 133.

(3) نفسه، 133.

(4) نفسه، 6141/ 1375.

(5) الأمثال اليمانية، 6148/ 1376

يدل على ديمومة؛ بدليل أن شعبنا كسر أيدي كثيرة كان يقبلها، فاليد التي تتعاصى على الكسر في هذا المثل هي يد الطغيان، وللشعوب فترات تتحمل فيها الطغيان كقدر، ولكنها فترات تمحو فيها قدرًا، وتختار قدرها بالدم والجراح، ومن حسن الحظ أن الأمثلة الانهزامية والتواكل قليلة في أمثالنا الشعبية، بينما الأمثال الدالة على الشموخ والخبرة أكثر وأسير على الشفاه."([1])

بل إن المثل الشعبي يسعى إلى تمكين النسق بكل الوسائل المتاحة، فيرى أن :

" أوثق الحصون الطاعة " ([2])

حيث يتوسل المثل الشعبي بالجمالي التصويري فتغدو " الطاعة " أوثق الحصون" أي أن أفضل ما يحميك ويحفظ لك مالك ومنزلك من الخراب والدمار هو الطاعة للدولة، وعدم التمرد عليها؛ فإن الطاعة أمنع للشخص من الحصون والمعاقل التي قد تحميه بعض الوقت، لكنها لا تكفل له الحماية الدائمة والحصانة المستمرة، طال عليه الأمر أم قصر .

ويعدُّ التحفيز والتحضيض على لزوم الطاعة من أبرز الآليات النسقية التي تسهم في ترسيخ أركان النظام السياسي؛ ولذلك يلوذ الخطاب السياسي بالخطاب الديني لتثبيت دعائم النظام في نفوس الشعب، تحت شعار طاعة ولي الأمر..

ولكن المثل الشعبي يقدم هذه القيمة الفكرية في إهاب بلاغي سهل وسلس وموجز " **أوثق الحصون الطاعة** " فيجعل الصورة شاخصة لكل من رام التحصن، إنَّ عليه فقط أن يلزم حصن الطاعة؛ فهو أوثق الحصون، وأكثرها منعة ..

فهناك مطيع وهو الشعب، وهناك مطاع وهو الحاكم، وما على الطرف الأول إلا أن يلزم موقعه، يقدم قرابين الطاعة للحاكم، وعلى الطرف الثاني أن يمنحه صك الحصانة ..إنه عقد بين طرفين، يقوم على مبدأ المقايضة: الأمان مقابل الطاعة، بمعنى أنَّ من لم يقدم قرابين وبراهين الطاعة، فإنه معرض لأنْ تُنزع منه الحصانة والأمان، وهذا ما يمنحنا إياه مفهوم المخالفة، ويجعلنا نقف أمام نظام سياسي قائم على القمع،

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 406- 407.

(2) الأمثال اليمانية، 244/780.

وتثبيت أسسه بالتخويف؛ مما يرسخ ما سماه الجابري " **بأخلاق الطاعة** وهي أخلاق لم يشهدها النظام السياسي في العهد النبوي والراشدي، حيث إن النظام السياسي الذي يقره الإسلام هو بمثابة عقد له شروطه. يقول محمد سليم العوا: " فطاعة الحاكم المسلم في الدولة الإسلامية واجبة دينًا ما أطاع هذا الحاكم اللهَ ورسولَه، وطبَّق أحكام شريعة الإسلام كاملة غير منقوصة، أو سعى في ذلك قدر وسعه، وعدل بين العباد مسلمين وغير مسلمين فيما تولاه من الأمور مباشرة بنفسه، وأمر ولاته وقضاته ووزراءه وعمال دولته بإقامة العدل بينهم فيما يتولونه، نيابة عنه أو بتكليف منه أو بحكم اختصاصهم به، فإن خالف من ذلك شيئًا بالخروج على الأحكام، أو إهمال الشريعة، أو الجور بين الناس، أو إهمال رفع المظالم التي ترتكب في حقهم من قبل عمال الدولة أو غيرهم من ذوي الجاه والنفوذ والسلطان، فإن على المسلمين جميعًا واجبًا، إذا تركوه أَثِمَ الجميع، وإن قام بعض المسلمين سقط الإثم، إن كان في القائمين به كفاية لأدائه وإلا سقط عنهم وحدهم، ولزم من لم يقم به حتى يقوم به عدد كاف منهم، ذلك هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " (1)

لكن أخلاق الطاعة بالصورة التي هيمنت على الذاكرة العربية تعدُّ في رأي عدد من الباحثين استلهامًا للموروث الثقافي الفارسي الذي تسلل إلى الثقافة العربية، وتم تمريره عبر خطاب (الترسل) لدى سالم – ختن عبد الحميد - وعبد الحميد الكاتب ، أي عن طريق اللغة التي " تمارس سلطتها على المتلقي فتحمله على الاستسلام لا شعوريا لما تقرره من قيم الطاعة عندما تكون الطاعة هي القضية، سواء الطاعة كغاية في حد ذاتها أعني الهدوء والاستسلام للسلطة والرضوخ للأمر الواقع أو عندما تكون وسيلة لخدمة القضية كالنهوض للجهاد والدفاع .. إلخ (2)

وهي ذاتها تتسلل إلى المثل الشعبي الذي نلمس من خلال القراءة كيف يكشف لنا عن هيمنة النسق في تشكيل الشخصية؛ لتغدو شخصية مسلوبة الإرادة، فضلاً عن

---

(1) في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د . محمد سعيد العوا، دار الشروق، ط2، 2006م ، ص : 228.

(2) انظر : العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،2001م، ص: 135 .

حبها لخانقها، فتصبح شخصية (ماسوشية) تتلذذ بتعذيب الآخر لها، وهذا يسجله المثل القائل :

" **الدِمْ يحب خانِقِهْ** " ([1])

وفي ذلك تسويغ لاستمرار الخنق مادام جالبًا للمحبة، ومما يدل على تثبيت المواقع المثل القائل :

" **من تعلا رجم ومن توطى تكلم** " ([2])

يقول عبد الله البردُّوني : " إن علو المكان بلا مؤهل، ولا مراقبة ضمير شعبي، يغري بالعنف لإثبات المهابة، وبزيادة التحكم؛ للتدليل على الانفراد بالقدرة والتعاظم، وهذا التعاظم أسرع العوامل لانهيار المتسلط . " ([3])

والمعنى كما يراه الأكوع " أن القوي يضرب من هو أضعف منه، والضعيف يسب من هو أقوى منه، على غرار المثل العربي" أوسعتُهم سبًا وأوْدَوا بالإبل. "

وتجعلنا مفاتشةُ المثل أمام دلالات أكثر ثراءً حيث يتبدى لدينا نسق الثبات والتثبيت الذي يجعل الموقع يعين شكلَ الأداء وطريقته، فمن تعلَّى رجم .. وكأن العلوَّ مشروطٌ بالقوة والرجم، أو لصيقٌ به، ومن توطى تكلم .. إننا أمام طرفي نقيض : سلطة سياسية عالية ومستعلية، تستخدم القوة، وتنتزع الحق من أصحابه، وشعبٍ " واطى " مستفل" عزاؤه في الانتقام ممن سلبه حقه أن يتكلم، أي يسب .. إنها صورة العربي الذي عبر بالمثل " **أوسعتهم سبًا وأودوا بالإبل** " تتكرر لكن بأشكال قد تختلف أو تتفق، لكنها في الأخير تجسد الآلية نفسها : استقواء القوي على الضعيف واستخدام كل أساليب الغلظة، والفظاظة " الرجم " مقابل كلام الضعيف؛ فالكلام - والكلام وحده- يتجلى في المجابهة والمواجهة وسيلة للشعب أمام سطوة النظام . إنه الثبات والتثبيت في المواقع

وفي مضمار تثبيت موقع السلطة السياسية، وعبر تجليات نسق الثبات تبرز آلية

---

(1) الأمثال اليمانية، 1840/ 495.الدِّم : بكسر الدال : يعني القط .

(2) نفسه، 5164/ 1188.

(3) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 483.

أخرى هي :

3- استعظام السلطة السياسية :

أي أن المثل يسعى إلى استعظام السلطة السياسية، وفي المقابل احتقار كل من يحاول الاقتراب منها، يقول المثل :

" ما ذرة تزحزح جبل "([1]) .

" ما قارورة تصادم جبل "([2])

" يا بِرْمَهْ ما دَخَّلِكْ وَسْطَ الدُّسُوتْ "([3])

فالمثل الأول "ما ذرة تزحزح جبل" يعني أن النملة لا يمكن أن تزحزح الجبل استصغارًا لقدرها، يقول الأكوع : وهذا عكس ما قاله عمارة اليمني في قوله :

ولا تحتقر كيدَ الضعيف فربَّما تموت الأفاعي من سموم العقارب

وقد هدَّ قدْمًا عرش بلقيس هدهدٌ وخرب حفرُ الفأرِ سدًا لمأرب"([4])

وربما يجعلنا هذا المثل أمام عدد من الأمثال التي تشكل نقيضًا له . وهذا لا يشكل معرَّة للأمثال؛ لأن الأمثال – كما يقول البردُّوني –" أفكار الكل، وتمثل الكل، ففيها أسباب القوة، وصور الضعف، والدليل على الذكاء، والدليل على الغباء. "([5]) .

فالمثل " **ما ذرة تزحزح جبل** " يشاكله في الدلالة المثل القائل " **ما قارورة تصادم جبل** " وهو - كما يقول الأكوع - من أمثال عدن، يقال في الضعيف لا يقوي على مصارعة القوي، ومثله قول الشاعر :

" يا ناطح الصخرة الصما لتوهنها

أشفقْ على الرأس لا تُشفق على الجبلِ"([6])

---

(1) الأمثال اليمانية، 1038/4404.

(2) نفسه، ص : 4497.

(3) نفسه، 1349/6004.

(4) نفسه ، ص : 1038.

(5) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 436.

(6) الأمثال اليمانية، ص : 1057.

بالنظر إلى المثلين نجد " أن الذرة والقارورة " في مقابل الجبل، وهي مقابلة توحي بحجم المفارقة حين تنهض ذرة - وهي رمز الضعف - والقارورة - وهي رمز الهشاشة والتهشم - بمصارعة ومقارعة الجبل، وهو رمز الصلابة والصلادة .. نحن أمام بنية نفي لموقع الشعب حيث ينفي المثلُ الشعبيُّ إمكانيةَ زحزحة أو مصادمة الجبل " الحاكم " بمعنى أن الشعب بأفراده .. ضعفاء ينبغي ألا يفكروا يومًا ما بمناهضة السلطة السياسية بأي حال من الأحوال؛ لأن هناك استحالة يصورها المثل ويعمل على تذهينها في الحس الشعبي؛ لتترسخ وكأنها ضربةَ لازبٍ، فالنفي لموقع الشعب يقابله تثبيت لموقع الحاكم السياسي .

وفي تشكيل نسق تثبيت موقع السياسي، والإبقاء عليه، يقول المثل :

" ما احَدٌ يعادي مَن فَوْقه "(1)

" يقال في تحذير المرء من معاداة من هو قادر على إنزال الأذى به، وللشاعر عمر بن الوردي في المعنى :

جانب السلطان واحذر بطشه لا تخاصم من إذا قال فعل "

ونجد أن الأكوع بهذا التعليق قد فطن إلى البعد السياسي الذي ينفتح عليه المثل، وكأنَّ المثل الشعبي يعمل على تمكين السلطة السياسية من البقاء؛ ليجنح لها الشعب بالمسالمة، وعدم المعاداة، فهناك سلطة لها من الفوقية ما يمكنها من إنزال صنوف الأذى بمن هم تحتها والتعبير بـ " من فوقه " يوحي بأن من يعادي هو " تحت .". فالتعبير يعمل على تضخيم السلطة من ناحية، وتقزيم الشعب من ناحية أخرى، من خلال تلك الدلالة، وهذا يؤكده كذلك قول المثل :

" مُغَالَبَةَ الغالِبِ نقصانٌ في العَقل "(2)

" مغالبة : معارضة . والمعنى أن معارضة الغالب ضعف ونقصان في العقل، ومثله قول الشاعر عمارة اليمني :

من سَفَهِ الدنيا ومن لؤمها جرأةُ مغلوبٍ على غالب

---

(1) الأمثال اليمانية ، 1003/4231

(2) نفسه، 4964/ 1148

وقريب من المعنى قول القاضي عبد الرحمن بن يحي الآنسي من الشعر الحميني:

لا تعترض حكم اللهْ تسليمك الأمر أسلمْ من قولتك : هذا مِهْ ؟"

وهذا تجسيد عميق لنسق تثبيت الواقع الكائن، فالغالب المتسلط لا يمكن معارضته، وأي معارضة له هي نوع من السفه واللؤم ونقص في العقل ! يقررها المثل الشعبي ويقررها الشعر، فالمثل يجعلها نقصًا في العقل، وبيت عمارة يجعلها من سفه الدنيا ومن لؤمها، أما بيت الآنسي فيقرر أن حكم الغالب هو حكم الله ينبغي ألا يقابل بأي اعتراض، والسلامة لا تكون إلا في التسليم، حتى مجرد القول والتساؤل: " ما هذا الأمر؟ يعد اعتراضًا غير مقبول، ويجعل الإنسان عرضة للمخاطر، إننا أمام نسق ثقافي محمول في الشعر والنثر يمجد الغالبَ، ويقرُّ بحكمه، ويجعلُ الكلَّ، مذعنًا له ملتزمًا حدوده، ويبدو أن المثل ممسوس بما ترسب في الذاكرة الفقهية لدى بعض الفقهاء، ومنهم أبو الحسن الأشعري " إذ يوحي وجوب الطاعة من جانب الرعية حتى لو أخل الإمام بكل التزامات عقده تجاهها، وحين قيامها بمطالبته بالالتزام بمضمون ميثاقه وموجب عقد بيعته " وهو العدل والحكمة ورعاية المصلحة العامة فإنها (أي الرعية) في رأي الأشعري تكون هي الضالة و الظالمة ."([1])

" ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد والجماعات خلف كل بر وفاجر، .... ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة . "([2])

ويقول أحمد بن حنبل :" ولو خرج رجل بسيفه على الناس حتى أقروا له بالطاعة وبايعوه صار إمامًا يحرم قتاله والخروج عليه لما في ذلك من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم، ويدخل الخارج عليه في عموم قوله (من خرج على أمتي وهم

---

(1) الإبانة في أصول الديانة، وانظر : التوظيف السياسي لمفهوم الفتنة في التاريخ الإسلامي، رضوان زيادة مجلة التسامح، عُمان، شتاء 1426هـ . 2005م. ص 77 .

(2) الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، مطابع جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1400هـ، ص : 19 .

جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنًا من كان ."([1])

ويقول المثل مؤكدًا نسق تثبيت المواقع :

" يا بِرْمَه ما دَخَّلِك وسْطَ الدُسُوتْ "([2])

فالمثل يؤكد تثبيت المواقع، والتراتب الطبقي، فالبُرْمة بُرمَة، والدَّست دست، ولا سبيل إلى اختراق المواقع، والمؤسف أن هذا الخطاب يأتي على لسان المتكلم الذي يجرد من نفسه كائنًا آخر، ويضفي الشرعية على موقعه، وموقع الطرف الآخر، في أسلوب الاستفهام الإنكاري، الذي يعقُبُ النداءَ، وكأنَّ النداءَ كان ضرورةً ليقوم بمهمة التنبيه لذاتٍ قامت باختراق المواقع " برمة دخلت بين الدسوت " وكأن هذا الفعل لم يتم إلا في حالة من الغيبوبة، غيبوبة الوعي عن إدراك طبيعة الموقع الكائن، فاقتضى ذلك التنبيه بالنداء لاستعادة الوعي من لحظة الغيبوبة، فيغدو المثل إقرارًا بتراتب المواقع الاجتماعية من المخاطب الجمعي، وهذا يؤكد هيمنة النسق الذي تفرضه الثقافة في وعي المجتمع .

ويصور المثل الشعبي النتيجة المأساوية التي يحصدها من يروم اختراق المواقع، فينافس الملك، يقول المثل :

" من عابَبَ المَلِكْ هَلَكْ، وباعْ ما يمْلَكْ "([3])

فالمنافسة مرفوضة؛ لأنها محاولةٌ لتغيير المواقع، وتحريكٌ للأوضاع الثابتة، سواء أكانت تلك المنافسة من خلال تقليدهم في مظاهر الحياة الملوكية، كما ذهب إليه الأكوع، أم كانت منافسة مباشرة في التطلع للحكم، فإن المثل يقوم بتثبيت الدلالة النسقية التي تسعى لتثبيت المواقع، وتوفير الجو الآمن للحاكم من المنافسة، حين يجعل المنافسة بشتى صورها طريقًا للفقر، وللهلاك، وبدلاً من أن يطور المنافسُ موقعَه أو يزحزحه فإنه يفقد موقعه؛ فيهلك ويبيع ما يملك .

---

(1) العدة شرحُ العمدة في فقه إمام أهل السنة أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، المطبعة السلفية ومكتبتها، ص : 575- 576.

(2) الأمثال اليمانية، 1349/6004 . فالبرمة : القِدْرُ، والدسوت : جمع دست وهو: الإناء الكبير المصنوع من النحاس .

(3) نفسه، 1246/5480 عابب : نافس .

4- تمجيد الواقع الكائن :

يعد تمجيد الواقع الكائن من خلال استحسان الماضي، من آليات نسق الثبات والتحذير من القادم المستقبلي، وفي ذلك نجد المثل القائل :

" ما جَمَعْتِه أيَّامَ السُّعُودْ أخَذَتِهْ أيَّامَ النُّحُوسْ "(1)

فالماضي سعد والحاضر نحس، وفي ذلك تمجيد للواقع الكائن، بل تخويف من المستقبل، ومن التغيير، ويقول المثل :

" عزَّ الدِّين أضرَطْ مِنْ أخِيهْ "(2)

" ولأنّ الماضي بعد زمني؛ لذا يتطلب التعامل معه بعقل جديد كي يفهم، وكي يمكن الانتفاع منه، أما حين يميل العقل إلى التعلق بالماضي والوله به، فلا يمكن المخاطرة بالتغيير، ولا الرنو إلى المستقبل، ولا إجراء المقارنات، ومن هذا يتضح خطر تعامل العقل المحافظ على الماضي. "(3)

فالأمثال تسعى إلى تمجيد الماضي، " عز الدين أضرط من أخيه " حيث يضرب المثل " في الخَلَف يكون أسوأ من السلف، ومثله قول الشاعر :

كلا الأخوين ضرَّاطٌ ولكن شهاب الدِّين أضرطُ من أخيهِ "(4)

فليس بالإمكان أفضل مما كان، وتلجأ الذاكرة الشعبية إلى التاريخ لتستشهد على ذلك وتلتقط نموذجًا متناغمًا مع هذا النسق ..

" من أبسَرْ يَزِيْدْ، رَضَّى عَلى مَعَاوِيَهْ "(5)

" فمن رأى أعمال يزيد بن معاوية السيئة، وما ارتكب في حياته من جرائم بشعة، فإن أعمال والده معاوية بن أبي سفيان محتملة، ومرضي عنها ." (6) كما أن

---

(1) الأمثال اليمانية 1026/4347

(2) نفسه، 710/2801

(3) إشكالية المستقبل في الوعي العربي، د .هادي نعمان الهيتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أغسطس، 2003م، ص: 49.

(4) الأمثال اليمانية، ص: 710.

(5) نفسه، 5013 / 1159 . أبسر : أبصر .

(6) الأمثال اليمانية، 1159.

المثل يحمل دلالة أن من رأى يزيدًا ، فإنه يترضى على معاوية بالقول : رضي الله عنه .
والمثل في الأخير يعزز نسق تمجيد الواقع والتحذير من التغيير؛ لأن القادم لن يكون أفضل من الماضي، ويستدعي هذا الشاهد التاريخي؛ ليقوي هذه الدلالة، لتكون مشفوعة بالدليل التاريخي .

وهو المعنى نفسه الذي يحمله المثل القائل :

"الزَّمَانْ أدوَالْ أيْنَ مَا جِتْ سَنَهْ قلنا : سَقَى الله العامْ "(1)

فهناك مدح وامتداح للماضي؛ بغية التنفير من المستقبل المجهول، المطل على مفاجآت أسوأ مما شهده الماضي .. لتثبيت الواقع الكائن بتمجيد الماضي – أو الحاضر الذي سيغدو ماضيًا ، والتحذير من تغييره.

وقد يستدر المثل الشعبي دلالته من الفلسفة الدينية ، يقول المثل :

" لو يجي الزمان بأحسن ما قامتَ القيامهْ "(2)

ويقول : **" ما يأتي الدَّهْرْ بأحسنْ إلا بأخَسّ وَالْعَنْ "**(3)

وهو استلهام للمعنى الديني الذي يؤكد أن القيامة لا تقوم إلا على شرار الخلق، ولا شك في أن نفي مجيء الدهر بأحسن يحمل في أعماقه مفهومًا نسقيًا هو التشبث بما هو كائن، وتعطيل التطلع لما ينبغي أن يكون؛ لأن ما سينجم عنه التحول عن الكائن هو بحسب منطوق المثل أخس والعن، ولم يتوقف النفي عند هذا المستوى بل يقوم المثل بتقديم صورة إيجابية للسابق حين يترحَّم المثل على السابق، يقول المثل:

" رِحِمَ الله النبَّاشَ الأوَّلْ "(4)

والنباش : هو حفار القبور. " يقال في سبب المثل إن رجلاً كان يُخرج الموتى من قبورهم بعد دفنهم، وينزع عنهم الكفن، ثم يتركهم، وأراد الرجل أن يكفر عن ذنوبه وسيئاته بعدما أحس أن أجله قد دنا منه، فأوصى ابنه بأن يقوم بعملٍ ما لكي يترحم الناس عليه، فلم يجد الابن وسيلة يستدر رحمة الناس لوالده بعد موته غير أن

---

(1) نفسه 546/2071.

(2) نفسه ،991/4169.

(3) نفسه،1077/4594.

(4) الأمثال اليمانية ، 529/1992.

يسلك مسلك أبيه، فكان يخرج الميت من قبره – بعد دفنه – ويسرق كفنه، ثم يدس في دبره عظمًا، ويتركه في العراء، فضجَّ الناس من أعماله، وكثرت شكواهم، وقالوا : " رحم الله النباش الأول " لأنه كان أرحم بالموتى من النباش الأخير. يقال لمن يفوق طغيانه وظلمه ظلم من سبقه من الولاة ."

وإذا كان الوضع الكائن أفضل من المستقبل الممكن والمنتظر، فإن المثل أيضًا يعمق هذه الدلالة بتثبيت الشخص الكائن المألوف والمعروف، ولو كانت مواصفاته أقل من غير المألوف، يقول المثل :

" جني تِعْرِفِهْ ولا إنْسيْ ما تِعْرِفهْ "([1])

فالمثل يكشف عن نسق الثبات والتثبيت في الذهنية الاجتماعية التي لا تقبل التغيير؛ فالجني المعروف أولى من الإنسي المجهول، ولعل البنية التقابلية في لغة المثل تجسد هذه المفارقة المذهلة؛ حيث إن الألفة تجعل قبول الجني المألوف مستساغًا ومقدمًا من قبل إِلْفِهِ على الإنسي المجهول الذي هو من بني جنسه، وليس أدل على التأثير الثقافي للمثل من الشاهد الواقعي المتجسد في موقف الراحل / عبد الله بن حسين الأحمر من قضية منافسة الرئيس علي عبد الله صالح في الانتخابات الرئاسية عام 2007م، حيث كان الشيخ/ عبد الله الأحمر يرأس حزب (التجمع اليمني للإصلاح) أكبر أحزاب المعارضة اليمنية الذي دخل مع أحزاب اللقاء المشترك في اتفاق لترشيح المهندس/ فيصل بن شملان لمنصب رئيس الجمهورية .. وقد صرح الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر مرارًا بأنه سيرشح الرئيس علي عبدالله صالح مخالفًا كل الأعراف في النظم الديمقراطية، ومتنصلاً عن موقف حزبه واللقاء المشترك المتحالف معه، وتذرع الأحمر بقوله : " **جني تعرفه، ولا إنسي ما تعرفه** "

إننا أمام ما يسمى في النقد الثقافي **بالمجاز الثقافي** حيث يصبح المثل وهو قول فردي في الأصل متسعًا للاستعمال الجمعي" فالاستعمال فعل عمومي جمعي، وليس فعلاً فرديًا .. أي أن هناك أفعالاً ثقافية تتحرك وتتفاعل، وعبر هذا التحرك والتفاعل تتخلق نماذج للقول تسود في الخطاب، ومن ثم يأتي الاستعمال الذي يعني وضع

---

(1) الأمثال اليمانية، 383/1351

الخطاب في وظيفة تجعله يعملُ، ويُعمل به، وهنا يولد المجازي ولادة ثقافية تخضع لشروط الأنساق الثقافية التي نسميها بالاستعمال، وما الاستعمال سوى المسمى الإجرائي ذي الطابع العمومي الجمعي "([1])

فنحن إذا نظرنا للبنية اللغوية للمثل على أنها تشكل ما يوازي الحقيقة مقابل المجاز، فإن الاستعمال والتوسع باستخدام المثل كحادثة ثقافية من قبل الشيخ الأحمر – وربما غيره من أبناء الشعب - في تلك اللحظة الحرجة يعد مجازًا ثقافيًا يعبر عن نسقٍ مضمرٍ كامنٍ في بنية العقلية الشعبية " يوجه، ويتلبس الخطاب، ويحرك القناعات التي تتحكم في علاقاته مع (الغير) .. إنه يدير أفعالنا ذاتها ويوجه سلوكياتنا العقلية والذوقية ... فالمجاز الثقافي لا يقف عند حدود اللفظة والجملة، بل يتسع ليشمل الأبعاد النسقية في الخطاب وفي أفعال الاستقبال . "([2])

لقد تلقفت تلك المقولةَ أفواهُ الجماهير، وأضحى العديد من جماهير الشعب اليمني قبيل الانتخابات إذا دُعوا إلى انتخاب المرشح الجديد (فيصل بن شملان) يقولون: " **جني تعرفه ولا إنسي ما تعرفه** " وهذا التلقف السريع ليس إلا لكون المثل يشكل دلالة ثقافية ضاربة في عمق البنية الثقافية لدى الشعب، ويعبر عن مضمر نسقي في(اللاشعور الجمعي)، كما يسميه العالم النفساني (يونج) .

و يسعى المثل الشعبي إلى التحذير من المساس بالسلطة السياسية أو الاقتراب منها، يقول المثل :

" **لا تِنَغْبِشْ بِيُوتَ الحِرِّبْ** "([3])

وفي صيغة أخرى :

" **لا تِبَابِشْ بيت الحِرِّبْ** "([4])

تبابش : تتحرش، والحِرب : جمع حُرَّبي، وهو الزنبور، ويروي المثل في بعض جهات اليمن " لا تنابش ..." يضرب في التحذير من التعرض لمصادر الشر . "

---

(1) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية – ص : 67.

(2) الأمثال اليمانية، ص 69.

(3) نفسه، 936/3892.

(4) الأمثال اليمانية ، 900/3715.

وكلا المثلين – على اختلاف الصيغة البنائية للفعل – يحذر من مغبة التحرش " والنغبشة " لبيوت الحرب خوف إثارتها؛ لأن مجرد "النغبشة" إيذانٌ بتهييجها، فهي تتميز بسرعة الانتقام، والانتقام الموجع، وأي تحرش ببيوتها، بحماها، مدعاة لإثارتها، وإذا ثارت تثور بكل قواها، وتنتقم شر انتقام .

إن " الحِرَّب " في المثل هي المعادل الموضوعي للسلطة السياسية .. ومما يعزز هذه الدلالة أن الحرب في الثقافة الشعبية اليمنية تطلق على أفراد جهاز الأمن السياسي (المخبرين) الذي صاغت لهم الذاكرة الشعبية صورة مختزلة من عالم البيئة المحلية، صورة " الحِرَّب " وهم الذراع الطولى للسلطة .

وفي سياق التحذير من مخاصمة من له سلطان يقول المثل :

" **لا تِعَادِي شَيْخَ البلدْ، ولا قَحْبَةَ المَدِينَهْ** "(1)

يفسر الأكوع الجمع بين طرفي المثل بقوله : " يضرب في الحث على تجنب مخاصمة من له نفوذ وسلطان، وكذلك سليط اللسان .." فكلاهما يمتلك سلطة في الإيذاء ... وربما يمتلك كل منهما كثرة الأنصار، ولعل الجمع بينهما فيه نوع من التشنيع بالنظام المشيخي. وقد أشرنا في موضع سابق إلى أن شيخ البلد يعد حلقة من حلقات النظام السياسي .

وقد يأمر المثل بترك التعرض للقوي بقول المثل :

" **اترُكْ التُّرْكْ يتْرِكُوكْ** "(2)

فالمثل يحذر من عدم المساس بالتُّرك الذين حكموا اليمن فترات طويلة، ويبدو أن السبيل لتجنب إيذاء الحاكم ومساءلته هو إيثار طريق السلامة بالترك، والمثل يتضمن الإشارة إلى عملية مقايضة التَّرك مقابل الترك .. المسالمة مقابل السلامة، إنه التَّرْك المتبادل، تركُ التفكير في الاعتراض، أو التعرض للحاكم من قبل المحكوم، وترك الانتقام والمعاقبة من قبل الحاكم .

ويعد المساس بالسلطة وتغيير الوضع الكائن نوعًا من إثارة الفتنة يقول المثل :

---

(1) نفسه، 922/3823.

(2) الأمثال اليمانية ، 50/83.

" **فِتْنَهْ نايمَهْ لَعَنَ الله مَنْ أيْقَظَها** "(1)

" يقال لمن يكون سببًا في إثارة الفتنة وإشعالها ." إن الرغبة في اتقاء الفتنة قد بررت على الدوام قبول التعايش باستكانة تحت الحكم الذي أصله فتنة ! فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام وعلى الدوام إلى الآن على " وحدانية التسلط " فكانت مدينتنا إلى اليوم مدينة الجبارين ."(2)

كما يقدم المثل نصيحته حال شب الفتن ويعزز الروح السلبية لدى المواطنين، ويوطن ثقافة الحذر في النفوس بقوله :

" **إذا أظلمت فقِفْ**"(3)

أي إذا أظلمت الدنيا بالفتن فلا تتعرض لها بدور ما، وينبغي لك تتوقف مكانك؛ حتى تسلم من شرها، وهذا يعزز السلبية في مواجهة الأمور، ويخمد روح المبادرة في أعماق الفرد، ويحول المجتمع إلى مجتمع قطيعي يساق إلى حيث لا يعلم، تحركه الأحداث ولا يحركها؛ لأنه " وقف " أمام الظلمة المحدقة به، ولم يشعل شمعة ليبدد بها الظلمة الطارئة .

ولا شك في أن السلطة السياسية تسعى لتثبيت موقعها، وتتذرع بمفهوم الفتنة في مواجهة لقمع أي حركة تغييرية، فذلك يعدُّ لديها من باب إيقاظ الفتنة، أو اقتلاع السكينة .

5- تثبيت سلطة الجماعة

إن " مزية الأمثال أنها تنبع من كل طبقات الشعب، وليست في ذلك كالشعر والنثر الفني فإنهما لا ينبعان إلا من الطبقة الأرستقراطية في الأدب. وأمثال كل أمة مصدر مهم جدًا للمؤرخ الأخلاقي والاجتماعي؛ لأن الأمثال وليدة البيئة التي نشأت عنها."(4)

---

(1) نفسه، 762/3058.

(2) العقل الأخلاقي العربي، ص: 630 .

(3) الأمثال اليمانية، 84/203.

(4) قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، (د.ت) ص61. عن : ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية، ، ص18..

وتسجل الأمثال كل مظاهر التفكير الجمعي، ومن ذلك ما تحظى به الجماعة من سلطة تمارسها على الفرد؛ بما تشكله من مفاهيم غرست فيه خلال مراحل حياته؛ حتى تشكل نسقاً له تأثيره في سلوك الفرد . " إن روح الجماعة متعددة الإفصاح، كما أن إفصاحها وفير التشكيل والأشكال..."(1) وفي كل التشكيلات والأشكال تظل الجماعة سلطة، لها سطوتها وقدرتها في الهيمنة على أفرادها، وتمنحنا الأمثال الشعبية صورة متكاملة عن سلطة الجماعة، بل إنها بمحمولها الثقافي تشكل سلطة في بناء سلطة الجماعة؛ لأن " الأمثال الشعبية جزء من الأدب الشعبي تتردد في أفواه العامة في مجالسها وندواتها، وتضمنها أشعارها العامية، وتجعل منها قواعد تبني عليها فلسفتها في الحياة، ونظرتها للأشياء وتتخذ منها مقدمات لنتائج، وتؤمن بمنطقها؛ ولذلك كان لهذه الأمثال التأثير الفعال في نفوس العامة، والسلطان القوي على عواطفها."(2)، يقول المثل :

" بين إخوتك مخطي، ولا وحدك مصيب " (3)

حيث يجسد المثل سطوة الجماعة وقانونها في إرغام الفرد في التنازل عن ذاته الفردية لصالح الذات الجمعية التي يغدو الخطأ منها صوابًا، والصواب بدونها خطأ فلا بأس أن تكون بين أخوتك مخطئًا، ولا تكون بمعزل عنهم مصيبًا.

إن هذا الخطاب ينطلق على لسان الفرد الذي يجرد من نفسه مخاطبًا آخر يوجهه إلى أن كينونته المندغمة " بين " إخوته حتى ولو كان على خطأ، وينفره من التفرد والانسلاخ عن رأي المجموع ولو كان مصيبًا، وهذا المقام الذي ينطلق منه المخاطب في خطابه يقوم بتمجيد المجموع، وينفي حضور الفرد حتى على المستوى النصي، فلم يقل :(بين إخوتي مخطي، ولا وحدي مصيب)؛ لأن الذات في حالة غياب أو تغييب قاهر يفرض نفسه حتى على بناء النص، فالمخاطب يحقق التواصل مع " إخوته " وينفصل عن ذاته الفردية، وعن قدرتها على البقاء دون اندماج كلي مع الجماعة،

---

(1) الثقافة والثورة في اليمن، عبد الله البردُّوني، دار الفكر، دمشق، ط4، 1992م، ص 138.

(2) الأمثال العامية في نجد، محمد بن ناصر العبودي، ج1، دار اليمامة، 1979م ، ص : 7- 8 .

(3) الأمثال اليمانية، 1088 /316.

فالجماعة مهيمنة، ولها سلطتها، وربما يعود ذلك إلى ما يسميه عبد الله البردُّوني بـ " الحس الجمعي " حيث يرى أن المجتمع اليمني بطبيعة تكوينه شعب يتميز بهذا الحس ويعبر عنه بمظاهر مختلفة يقول : " إن شعبنا يمتاز بوفرة الحس الاجتماعي حتى إنه يفرض على كل واحد أن يتنازل عن رأيه الخاص، وينصهر في الغالبية كخيط في النسيج الاجتماعي، أو كعضو في البناء الوطني ...ويدلل شعبنا على اجتماعية حسه وتفكيره بمئات الظواهر السلوكية كإجابة الصوت في المناطق القبلية...وإذا شب حريق .. وإذا اكتسح السيل بيتًا أو قرية أو مواشي، رأيت نجدة القرى في سرعة السيل أو النار ... "([1])

وهو ما يشير إليه الأكوع في مقدمة كتابه حين قال: " وقد لعبت الأمثال دورًا حاسمًا في تاريخ حياة الشعب اليمني، لاسيما في المناطق القبلية حيث ما تزال العصبية مسيطرة سيطرة كاملة على تصرف القبيلة أفرادًا وجماعات، وحيث ما يزال الفرد مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بأسرته، ثم بقبيلته فلا يستطيع أن يتحرك إلا وفق قانون القبيلة، وفي حدود عرفها وتقاليدها المرعية بعد أن نظمت الأمثال سلوك الفرد في الجماعة وحددت علاقة الجماعة بمجتمعها وبيئتها، حتى أصبح لها قوة القانون." ([2]) ولعل الأكوع هنا يشير إلى سلطة الجماعة، وسلطة الأمثال في تشكيل حس الجماعة، والتأثير على سلوكها اليومي .

ولا شك في أن الحس الجمعي يضرب بجذوره في أعماق الإنسان العربي، وقد عبر عن ذلك الشاعر العربي دريد بن الصمة بقوله :

وهل أنا إلا من (غزية) إن غوت غويت، وإن ترشُد (غزية) أرشد

لكن المتأمل يجد أن الحس الجمعي يشكل سلطة قد يكون لها إيجابياتها في كثير من الأحوال، لكن لها وجوهًا سلبية حيث تخمد الجماعةُ أشواقَ التفرد، وتحُولُ دون بروز الصوت المتجاوز، فهي تجسد تثبيت الواقع الكائن، لا سيما إذا أدركنا أن الخطاب ينبئ عن كيان سياسي يتمثل بالقبيلة التي تروم الهيمنة على أفرادها، ولا

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 432.

(2) الأمثال اليمانية، ج1، ص : 10 .

تفتأ السلطة السياسية في كل الحقب التاريخية تستثمر هذا النسق؛ لإسكات كل صوتٍ متجاوزٍ، أو دعوةٍ للخروج على سلطة المألوف، **لقد تحول الحس الجمعي إلى قيدٍ جمعيٍ يسوق الشعوب إلى الخنوع وِرْدًا**، لقد ترسخ نسق الجماعة في أعماق كل فرد من أفرادها، فأضحى سجين هذا النسق، فالفرد لا يفكِّرُ بل يُفكَرُ له، ولا يستبصر الرشد من الغواية؛ فهو مسوق بنسق قهري يجعله تابعًا " فهو من (غزية) غوايتُه من غوايتها بدءًا، ورشده من رشدها، وأي استلاب تقوم به الذاكرة الجمعية أكثر من هذا الاستلاب؟! الذي جاء الإسلام؛ ليعمل على ترشيده، ويبني نسقًا جديدًا، يؤمن بمسؤولية الفرد في العمل والجزاء، ويحقق تواشج البناء الاجتماعي دون اللجوء إلى التبعية غير المبصرة، لكن التشوهات التي حدثت في التاريخ الإسلامي جعلت من نسق الجماعة بشكله السلبي قائمًا في الذاكرة العربية عبر العصور، مما شكل رجعية إلى قيم الجاهلية السلبية .

وهذا النسق تلعب على أوتاره السلطاتُ السياسيةُ وتستثمر القناعات الكامنة فيه؛ ولذلك يقول المثل الشعبي الآخر :

" معهم معهم، عليهم عليهم "([1])

" يضرب في الإمعة يسير وراء غيره، ومثله قول الشاعر :

يومًا يمانٍ إذا لاقيت ذا يمن   وإن لقيت معديًا فعدنان "

ويقو مثل آخر :

" عسلْ مع الناسْ ولا اتْجَرَعْ البَلَى وحديْ "([2])

يقول الأكوع " معنى المثل مشابه المثل الشهير " قتلهْ بينْ سبعةْ عِرِسْ " يقال في سهولة دفع المصيبة على المرء إذا كانت عامة . "

لكن قراءة المثل في ضوء النقد الثقافي تكشف لنا مدى تعضيده لهيمنة سلطة الجماعة الذي يجعل الفرد عضوًا في كيان أكبر هو الجماعة، يخضع الفرد لشروطه، في السراء والضراء، فلا مبالاة بأي نتيجةٍ ولا أي مصيرٍ قد يصيب الإنسان،

---

(1) الأمثال اليمانية، 4960/ 1147 .

(2) الأمثال اليمانية ، 4824/714.

ما دام في كنف الجماعة، يقول المثل :

" **إذا قد رأسك بين الرؤوس لا يهمك قطاعه** " (1)

وليس هناك من مصير أقسى على المرء من قطع الرأس، لكن المثل يبث في نفسية الفرد روح التطمين، فلا يهتم ما دام رأسه بين الرؤوس، ما دام مندغمًا في الجماعة. إن قطع الرأس يعني غيابًا للمرء، لكن المثل يستهين بهذا الغياب لأنه يحقق حضورًا آخر يتأتى من كونه بين الرؤوس، أي أن النسق الاجتماعي يمنح الفرد المنتمي إلى كيانٍ ما كينونةً بديلةً، بل يتحول الموت بين الجماعة إلى عرس وميلاد، وهذه غاية التمجيد لسلطان الجماعة، يقول المثل :

" **قتلة بين سبعة عِرِسْ** "(2)

وفي معناه :" **الموت بين الجماعة عِرِسْ** " (3)

ولا يقف المثل بتمجيد نسق الجماعة عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى القول :

" **غرّامة ولا ملك** " (4)

فمن عادة القبائل أن تقوم بتغريم كل عضو فيها إذا حلّ طارئٌ معينٌ على فرد من أفرادها، وكل ما يترتب على الفرد تتوزعه القبيلة فيما بينها .. ولا يتحمل العضو في القبيلة إلا مقدار ما يحمله كل عضو من أعضائها .. إذًا " فالغَرَّامة " يشتركون في كل التبعات، فهم أولى من الملك . فالنظام القبلي يؤمن بأهمية الغرامة ويقدمهم على الملك وفي ذلك إشارة إلى ثنائية القبيلة – الدولة . فالقبيلة تقدم الغرامة؛ لأنه في حالة اتصال معها، وتفاعل مع حركتها في الواقع على عكس الملك .

ويحق للمثل أن يقول : " غَرَّامَةْ ولا ملك "؛ لأن الملك لا يمكن أن يشترك في الطوارئ كلما حلت مثل الغرَّامة .

الملك يريد أن يأخذ، بَيْدَ أنَّ الغرامة مكَلَفَون - عُرْفًا - أن يعطُوا، وعلى الرغم من أن المثل يقدم دلالته بالفطرة دون تعقيد فإنه يجعلنا نقف أمام أبعاد أكثر

---

(1) الأمثال اليمانية ، 334 /124.

(2) نفسه، 3199/ 793.

(3) نفسه، 5740/ 1269.

(4) نفسه، 2995/ 748. غرّامة جمع غرّام، وهو من يدفع الغُرْم كأمثاله عند الطوارئ .

غورًا تتمثل في تبنيه عملية استبدال وإحلال إذ تحل القبيلة / الجماعة محل السلطة السياسية الرسمية المتمثلة بالدولة .

ولذلك فإن الفرد يصبح مسؤولا حينما يتحقق له الاندغام في نسق الجماعة ، وهو منبوذ مذموم حينما يتنصل عنها ، يقول المثل :

" ذي ما يغارِمْ ويغرَمْ لِهَ المنايا تِشِلّهْ " (1)

فمن لم ينتظم في سلك الجماعة ونسقها فلا مكان له في خارطة الحياة، " له المنايا تشله " لأن بقاء النسق الجمعي وقوة الجماعة بتضافر جهود أبنائها وتماسكهم وإذا ما تفرقوا أصاب القوم الإذلال والهوان، وقد اعتاد المجتمع اليمني على هذا السلوك، يقول المثل :

"إذا أعرستْ قرية غِرِمَتْ سبعْ قُرى "(2)

وتصبح سلطة الجماعة ضرورةً لبقاء عنصر القوة في النظام القبلي، يقول المثل:

" إذا تِفَرَقَتِ القوْمْ ذلَّتْ " (3)

" وقد عبر عن ذلك المعنى الشاعر العربي بقوله :

تأبى العصي إذا اجتمعن تكسرًا وإذا افترقن تكسرت آحادا"

ولا يغيب عن المثل ضرورة الإكثار من أفراد القبيلة ، فالمثل يقول :

" من قَلّتْ رجَالِه يُهُونْ " (4)

وفي معناه **" من قلت رجالِه ذلَّ "** (5)

لأن الرجال غرامة وقت الطوارئ، ونجدةٌ لحظة الفزع؛ فكثرتهم عزٌّ، وقلتهم هوانٌ، وهذا ما يؤكد سلطة الجماعة حيث يستحيل المقتل معها عرسًا، فسلطة الجماعة مقابل الفرد، فالبقاء مع الناس، والاندماج بدفء الجماعة يعد عسلاً في حين تعدُ الوحدة ألمًا يتناسل، وليس أدل على ذلك من قول المثل ."..**ولا اتجرع البلا وحدي"**

---

(1) الأمثال اليمانية ، 511/1911.

(2) نفسه ،204/ 85.

(3) نفسه، 93/231.

(4) نفسه، 1266/5585.

(5) الأمثال اليمانية ، 1266/5585.

إن سلطة الجماعة تفعل فعلها القاهر في نفوس الأفراد؛ لذلك يتحتم على الفرد أن يطاوع السلوك الجمعي؛ ليسهل له الاندماج بالمجتمع، وقد عبر المثل عن ذلك أبلغ تعبير حينما قال :

" إذا دخلت وأهل البلد عوران أعورت عينك معهم " (1)

يقول الأكوع شارحًا المثل : أي إذا دخلت على قوم فلا تنكر عليهم عاداتهم وتقاليدهم، وعليك أن تجاريهم في تلك العادات والتقاليد .... وللأديب أحمد عبد الرحمن الآنسي من الشعر الحميني (الملحون):

كن مع الناس مخطِي ولا وحدكْ مصيبْ   لا تفارقْ سبيلَ الجماعــةْ

وإن يعيبوا لك البدرْ جَمْعَهْ قلْ : معيبْ لا يقولوا : نعم، وأنت مَاعَهْ

وإن تجالس فجانسْ، وكنْ أنتَ الأديبْ (قات)أو(بردقان)، أو(مداعه)

وقد ورد المثل بصيغ أخرى :

" إذا وصَلْكْ بين العُوران عَوَرْكْ عينكْ " (2)

" إذا جيْتْ بلاد العُورانْ صِرْنْ عَيْنْ " (3)

إن قانون القهر الاجتماعي يفرض نفسه على المجموع، ويأتي هنا أسلوب الشرط؛ ليؤكد هيمنة هذا القانون الذي لا يسمح بأن تبقى هناك ملامح تفرد للفرد، تميزه عن المجموع، حتى لو بلغ به الحد إلى أن يطمس على عينه، فأهم شيء أن يندمج في المجتمع .

وفي إطار الجماعة لا بد أن يقوم كل فرد بدور ما، تحدده الجماعة، ولا مكان لمن لا يؤدي دوره، يقول المثل :

" ذي ما يزْمِل يصُفْ " (4)

---

(1) نفسه، 101/259.ماعه : معناها : لا .

(2)الأمثال اليمانية، 142/394.

(3) نفسه، 98/246.جيت : جئت .صرن عين : أي اعور عينك معهم .

(4) نفسه، 510/1907.يزمل : ينشد الزامل : وهو ضرب من الرجز يرتجله شاعر القبيلة أو الجماعة، ويضمنه غرضًا معينًا .ويكون في الغالب من بيتين، ويلحن على الفور، ثم تنشد الصفوف الأولى من الجماعة البيت الأول، والصفوف الأخرى تنشد البيت الثاني ..." ص: 510 .

فهناك ضرورة للمشاركة بفعلٍ ما في بنية الجماعة، فالذي لا يتمكن من المشاركة في (الزامل) – وهو نوع من الأهازيج الشعبية الجماعية - فعليه أن يقف في الصف؛ ليشارك ولو بمجرد الوقوف، فلا مجال لوجود عضو أشل في الجماعة، و لا لطاقة عاطلة أو معزولة عن النسق الجمعي، إن الفعل والتفاعل آليتان ضروريتان للبقاء في حمى الجماعة، لكنهما محددان من قبلها، لا من قبل الفرد، إن القبيلة تؤسس في ممارساتها لسلطة المجموع، حتى أن الممارسات المتعلقة بالفنون كالزامل يتم توظيف شكله الأدائي ليعزز هذا النسق، ويمكن أن ينسحب هذا على بقية الفنون ومنها الشعر، فالشاعر الشعبي ينشد شعره والجماعة تردد القافية، ولعل ذلك تأكيد على نسق هيمنة الجماعة .

وهكذا نلحظ أثر سلطة الجماعة في تشكيل نسق الهيمنة، ومدى قدرته على التحكم في الفرد، وكيف يسهم المثل الشعبي في حمل هذا النسق وتكريسه عبر الزمن.

6- نسق الصمت:

تطمح عملية القراءة - كما يقول (تودوروف) - إلى وصف النسق المقروء([1])؛ ولذا نسعى إلى قراءة المثل في ضوء النقد الثقافي الذي يستكشف الأنساق القارة وراء هذه الأمثال، ومن ذلك **نسق الصمت**، ولا شك في أنه " في الأصل كان الكلام، والكلام للإنسان ليس تعبيرًا جماليًا – فحسب - بل إنه أيضًا ضرورة فطرية، به تتحقق إنسانية الإنسان، وكان التعريف الفلسفي القديم أن الإنسان حيوان ناطق حسب أرسطو، ينصُّ على الفارق الجوهري بين درجة الحيوانية البحتة، وأن يصبح الحيوان إنسانًا، والكلام ليس مخترعًا ثقافيًا، وإنما الصمت هو المخترع الثقافي، فالكلام صفة جوهرية غريزية في الإنسان، وعجزه عن الكلام علة تطرأ عليه، إما لأسباب مرضية أو لأسباب قمعية سلطوية أو ثقافية ." ([2]) وإذا نظرنا إلى

---

(1) الشعرية ، تودوروف، ، ترجمة محمد مساعدي، نوافذ، النادي الأدبي بجدة، ع، 13، سبتمبر 2000م، ص76.

(2) النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية العربية – ص : 203.

الأمثال اليمنية نجد أنها تشير إلى نسق الصمت، ويذهب بعضها إلى تمجيد فضيلة الصمت .

وفي هذا السياق نجد نسق الصمت متجسدًا في المثل اليمني، يقول المثل :

" إذا كان الكلام من فضةْ فالسكوتُ من ذهب "([1])

وهذا المثل "يضرب – بحسب الأكوع – في فضيلة الصمت، والإقلال من الكلام، ومثله قول الشاعر :

لو كان من فضة تكلمُ ذي النطق لكان السكوت من ذهب "

فالمثل يعلي من شأن الصمت، ويجعله في إطارٍ لغويٍ ذي دلالاتٍ محسوسةٍ، ترتبط بأحب الأشياء للإنسان : المال (الذهب / الفضة)، ويقابل المثل بين السكوت والبوح "الكلام " فيجعل الكلام من فضة، لكن السكوت أغلى فهو من ذهب، وهذا تحبيذ للصمت، وتنفير من الكلام .. لأن الصمت يدع المجال خلوًا للسلطة السياسية تفعل ما يحلو لها، كما يقول المثل العربي " **خلا لك الجو فبيضي واصفري** ."

" وتكمن أهمية قضية الصمت والسر في " المراقبة" التي يقوم بها نظام الخطاب عبر إخضاع الممارسات لنظامه الخاص و"العاقبة" التي يوظفها قصد التحكم في القوانين العامة حيث تتحرك فيه الممارسات الخطابية، وينتج ذلك في كون الخطاب الذي ينتج أشكالاً للحظر والإقصاء، يقوم بتشكيل آلية يمارس من خلالها هذا الفعل."([2])

فالمثل يعد خطابًا من الخطابات التي تروج للصمت، ليس بوصفه سمة أخلاقية، بل بوصفه مغنمًا، إنه الذهب مقابل الفضة، وهناك ممارسات خطابية تؤازرُ خطاب الأمثال في تمجيد الصمت، لكن المهم أن هناك آليات تفرضها السلطة لتعميم الصمت.

وفي موضع مثل آخر يقرن المثلُ الشعبي بين العقل بالسكوت حين يقول :

---

(1) الأمثال اليمانية، 129/350.

(2) التراث والخطاب، خالد سليكي، ص: 435، عن: الخطاب والنص- المفهوم، العلاقة، السلطة - د.عبد الواسع الحميري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص : 196.

" العاقل من عوَّدْ نفَسِهْ السكوتْ "([1])

فلا يتأتى العقل للمرء إلا بترويض نفسه على السكوت؛ فالسكوت أمر صعب على النفوس؛ لتعلقه بالحاجة النفسية إلى البوح، فهي مجبولة على الكلام، لكن هذا المثل يربو بدلالته على المثل السابق في نظرته للصمت، فقد كان الصمت فيه مقابلاً للمال " الذهب " لكنه هنا يأخذ بعدًا جديدًا؛لأنَّ استحصال " العقل "- من منظور المثل، ومن منظور السلطة السياسية التي ربما تكون هي التي قامت بإنتاج المثل وتسويقه للعامة – مشروطٌ بالصمت . وفي المقابل – باعتبار مفهوم المخالفة - فالذي يبوح بمكنون نفسه، ولا يلجم نفسه بلجام الصمت هو في عداد المجانين .كما أن اللفظ " عوَّد " يشير إلى **عملية ترويض** يحتاج إليها المرء؛ ليطبع نفسه على السكوت، أي أن العاقل الجديد بهذا الوصف ليس من يسكت، بل من يكتسب بالتعود نسق السكوت، ويقهر ذاته باكتسابه .

و يسجل المثل لحظة الاستكانة وتفويض الأمر إلى الله، في صيغة خطاب للبهيمة التي لا تطيق الكلام، يقول المثل :

" اسكتي يا عجما، حاكمك في السماء "([2])

ولكي تظل بنية الصمت ملازمة للشعب يتم تكريس الحذر من الكلام؛ حتى يستحيل كل ما حول الإنسان من كثرة الترهيب والتحذير أذنًا يصغي ويجوس خلال الديار يلتقط ويتنصت، يقول المثل :

" لا تتكلم ووراك جدار "([3])

حينما تتعمق ثقافة الخوف فإنَّ الجدران تتكلم وتشي، ويصبح كل امرئ خائفًا يترقب، يتوجس حتى من الجدران، فالكلام يصبح من الممنوعات الثقافية – بحسب الغذامي – مما يقتضي اختراع الصمت والترغيب فيه أحيانًا، وفرضه أحيانًا

---

(1) الأمثال اليمانية، 2739/ 693 .

(2) الأمثال اليمانية ، 489/ 168. وهو "من أمثال زبيد . يضرب حثًا على الصبر في احتمال الأذى، والعجما : البهيمة التي لا قدرة لها على الشكوى "

(3) نفسه، 904/3733.

أخرى."[1]

يقول المثل :

" الجدارْ لها آذانْ "[2]

يقول الأكوع:" يضرب في الحث على الصمت وكتمان السر، ومن أمثال المولدين " إن للحيطان آذانا " ومثله قول بعضهم :

سر الفتى من دمه إن فشا   فأولِهِ حفظًا وكتمانا

واحتط على السر بكتمانه   فإن للحيطان آذانا "

وهذا المثل يكشف فضاء الرعب، ويفصح عمًّا خفي في الأمثال السابقة، ويتكامل معها في تأكيد نسق الصمت، ويعزز ما ذهبنا إليه في تأويلنا لارتباط الصمت بالبعد السياسي، وكون الصمت منتجًا سياسيًا بامتياز، بشكل مباشر حيث يتم إفشاء المفاهيم المتعلقة بالصمت وتنزيلها إلى الواقع، أو ممارسة أساليب تفضي بالمجتمع إلى التزام الصمت .

ويكشف المثل الشعبي عن العواقب المترتبة على الكلام، يقول المثل :

" عَمَةْ كلمة تقطعَ الرَّاسْ "[3]

عمة : بمعنى رُبَّ، وهذا المثل من أمثال برط، كما يقول الأكوع، ومن أمثال الفصحاء " رُبَّ رأسٍ حصيد لسان " ومثله قول الشاعر :

يموت الفتى من عثرة بلسانه وليس يموت المرء من عثرة الرجل

فعثرته بالقول تُذهِبُ رأسَه وعثرته بالرجل تبرا على مهــل"

فهناك اقتران بين الفحولة والصمت، " وتتضح العلاقة بين اختراع الثقافة للصمت واختراعها للفحل، وكلاهما مخترَعٌ ثقافيٌ ولا بد من هذا؛ فشخصية الفحل تتحول لتصبح قوة معنوية، ثم مادية، تحاط بنمط من الصفات التي تتحول إلى خصائص، ثم تصبح حقوقًا، وهذا يقتضي حماية ثقافية؛ لكي تحمى الثقافة أنساقها وأنظمة هذه

---

(1) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية - ص : 205 .

(2) الأمثال اليمانية، 369/1293.

(3) الأمثال اليمانية ، 2912/ 731 .

الأنساق، وتحقق لها الاستقرار والترسخ ."(1)

ويصبح البوح في الفضاء المخنوق بالقهر جنايةً على صاحبه، وتغدو الكلمة - التي قد يقولها المرء دون وعي لعاقبتها - موجبةً لقطع الرأس .

إن الصمت من الأنساق التي تحقق نسق الهيمنة، ويلجأ إليه المجتمع في كثير من الأحوال؛ ليأمنوا من شر المصير المنتظر في حالة التكلم .

وينتقل المثل لبيان نسق الصمت في علاقة الفرد بالسلطة السياسية حيث يقرر أن ناصح الدولة يستحق أن يلحقه العار والشنار، يقول المثل :

" مِسِرْ مَرَتِهْ، وناصح دولَتِه حلقوا دِقْنِهْ من اذنِه لا اْذنِهْ " (2)

يقول الأكوع:" والمعنى أن الرجل الذي يبوح بأسراره الهامة لزوجه، وكذلك من ينصح دولته يستحق أن تحلق لحيته كاملة ....، ذلك لأن المرأة لا تلبث – حينما تغضب- أن تفشي أسرار زوجها؛ فيلحق به الضرر، كذلك فإن الدولة ترى في من يقدم نصحه إليها أنه تدخل فيما لا يعنيه فتعاقبه على ذلك ."

ويردف هذا المثلَ مثلٌ آخر يقول :

"ناصح دولِته ومِسِر مرتِه محلوقْ دِقْنِهْ من الصابرْ إلى الصَّابرْ"(3)

الصابر : صفحة الوجه بما في ذلك الخد " وفي المثلين نجد أن الدلالة واحدة وهي مذمة من يقوم بنصح الدولة، ولعل اقتران الإسرار للزوجة بنصح الدولة يعد نوعًا من الحلية التجميلية للمثل التي تساعد على تبرير الصمت إزاء الدولة؛ لأن النظرة الاجتماعية الموروثة إزاء المرأة وعدم قدرتها على حفظ السر قد تكون مسوغًا لذم من يقوم بالإسرار لها، لكن نصح الدولة أمرٌ توجبه عملية التفاعل بين الفرد والدولة كونها " دولته " بيد أن المثل وهو يحمل نسق الهيمنة عبر نسق الصمت يجعل النصح مدعاة للتعرض للمعرة، ولا ريب في المثل يقدم المخاطب في لحظة تخلي عن مسؤوليته في نصح الدولة ويعمل على إقصاء نفسه من واقع التفاعل معها، ليرتهن لفعلها فيه .

---

(1) النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية - ص : 212.

(2) الأمثال اليمانية، 1134/4892.

(3) الأمثال اليمانية ، 1308/5789.

وحينما يكون البوح جرمًا، والنصح جناية يستحقان العقوبة فلا ملاذ إلا المشتكى إلى الله، كما يقول المثل :

" **المشتكى إلى اللهْ** "([1])

"ويقال حينما ينعدم الإنصاف، والأخذ للمظلوم من الظالم، كما يقال حينما يفضل المظلوم الصبر على الشكوى بالظالم، إما لعدم الإنصاف، وإما لاحتساب الظلم عند الله ."

والمثل بذلك يعزز روح السلبية، ويغرس ثقافة التسليم بما هو كائن، ويتم من خلال هذا المحمول الثقافي تثبيط القوى الحية في نفوس الأفراد، مما يسهم في ترسيخ نسق الهيمنة في الوجدان الشعبي .

---

(1) الأمثال اليمانية، 1137/4909.

الفصل الثالث

نسق المواجهة

يجدر بنا قبل أن ندلف إلى هذا الفصل الخاص بنسق المواجهة أن نشير إلى قضية تناقض المحمول الدلالي في الأمثال، التي قد تثير تساؤلاتٍ عديدةً لدى القارئ، فكيف يحمل المثلُ المعنى السلبيَّ في ترسيخه لنسق الهيمنة مثلاً، ويحمل في الوقت نفسه نسق الرفض، وهما نسقان متعارضان ؟ فهل يكون ذلك التناقض مؤشرًا على ازدواج دلالي ؟ وكيف يمكن تفسير ذلك التناقض ؟

ولتوضيح هذه القضية نشير إلى آراء بعض الدارسين؛ إذ يقول عبد العزيز الأهواني:." وإنما جاء التناقض من أن النفس الإنسانية تحمل في طياتها هذا التناقض وتتجاذبها العوامل النفسية باختلاف الظروف " ويذكر فضلاً عن ذلك انقسام المجتمع إلى طبقات وطوائف واختلاف في المهن وفي المستويات العقلية والمعيشية ."(1) وليس " أسلوب التناقض في التعبيرات المثلية إلا انعكاسًا لما في الحياة من تناقضات وكأن المثل – برصد هذا الموقف واستجلاء هذه الصورة – إنما يكشف نفسية الناس من خلال العلاقات الاجتماعية، أو كأنه يستخدم أسلوب التعرية والكشف لما يدور من تيارات تتجمع لتكون القسمات التي تتسم بها العلاقات الاجتماعية. "(2)

ويقول البردُّوني عن الأمثال : " وليس ما فيها من التناقض يغضٌّ؛ لأنها صورة الواقع المتناقض والحياة المتقلبة. " (3) ويشير أحيانًا إلى أن السلطة السياسية قد تقوم بإنتاج بعض الأمثال، وتصديرها للمجتمع (4)، إذ يقول معلقًا على أحد الأمثال " ربما نزل من (المقام) - أي مقام الإمام - إلى الشعب ... فمن الجائز هبوط هذا المثل من

---

(1) في ذكرى طه حسين، ص : 249.نقلاً عن : الشعب المصري في أمثاله العامية، ص: 58 .

(2) أشكال التعبير، ص 147. الشعب المصري في أمثاله العامية، ص 51 .

(3) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 469.

(4) نفسه ، ص : 567 .

فوق كفزاعة سياسية " ويستدرك " إذا لم يكن نزل من فوق فهو تصور نظري للحكم الذي ينشده الشعب." أي أن البردُّوني يرى في مثل هذه الأمثال احتمالين: فإما أنها هابطة من السلطة السياسية، أو أنها تصور نظري للشعب .

ويرى د . أحمد الهمداني أن تقسيم الأمثال من حيث المغزى إلى سلبي وإيجابي ضرورة لا مهرب عنها، فهي تلقي الأضواء على كثير من القضايا المهمة في الأدب الشعبي اليمني، وتبصرنا بالطريق الصحيح إلى فهمه، واستيعاب نظرته إلى الحياة والناس، وموقف المؤلف الجماعي من مختلف جوانب الحياة، وتقويمه لها. "(1)

ويقدم د .الحميري تعليلاً لتناقض الخطابات بقوله : " ..ولأن الإنسان بشكل عام مسكون بعدد من الخطابات المتصارعة في داخله هي التي تبرمجه، وتفرض عليه شروط التكلم في كل موقف تواصلي على حدة، فإن من شان صراع هذه الخطابات في داخلنا، أنه يجسد صراع القوى الفاعلة فينا، من حيثُ إنَّ كل خطاب هو إرادة قوة ما، أو بالأحرى هو تعبير عن إرادة ما فينا، فخطاب السلطة هو تعبير عن إرادة القوة / التسلط فينا، وخطاب الحرية هو تعبير عن إرادة التحرر، وخطاب العلم هو تعبير عن إرادة التعلم أو المعرفة العلمية، وخطاب المعارضة هو تعبير عن إرادة المعارضة والنقض، وكل خطاب منسوب إلى شيء، فهو تعبير عن إرادة ذلك الشيء، أو عن إرادة القوة / السلطة الكامنة فيه ."(2)

أي أن هذه الرؤى تعزو التناقض الظاهري في خطاب الأمثال إلى عاملين: الأول طبيعة القوى أو الغرائز التي تسكن الإنسان الفرد، والثاني واقعي؛ حيث تتناقض صور الواقع، فتنعكس في طي الأمثال التي هي خلاصة تجربة الإنسان في تفاعله وتجادله مع واقعه، وإذا كنا في الفصل الأول قد كشفنا عن نسق الهيمنة في خطاب الأمثال، بوصفه نسقاً ثقافيًا يصور يكشف صور الهيمنة وسلطتها، فإننا نكشف في هذا الفصل عن نسق المواجهة من خلال تجلياته المختلفة، بوصفه خطابًا ضديًا في مواجهة أشكال السلطة والتسلط .

---

(1) قاموس الأمثال اليمانية، ص : 34.

(2) الخطاب والنص - المفهوم، العلاقة، السلطة - ص: 192.

❖ المبحث الأول : نسق الشعور بالذات

يحتل الشعور بالذات في الأمثال الشعبية مكانة بارزة، حيث يتواتر عدد من الأمثال في تجسيد هذا النسق في مواجهة نسق إلغاء الذات، وهيمنة نسق القوة والتسلط.

ومن ذلك :

- **جدل الذات / الآخر .**

تجسد الأمثال العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر السياسي الحاكم، ومن ذلك قول المثل على لسان الرعوي :

" **حولي أزرعُه حَمْرا ، ولا حولَ الشيخْ تِزرِع لي بُرْ** "([1])

فالمثل – كما يقول الأكوع - : " يضرب في تفضيل الملكية الخاصة وإن كانت ذات فائدة محدودة على المال النافع بيد غيره ."

ونجد أنَّ المثل في جوهره يحمل دلالة **الاستغناء الذاتي عن الآخر**؛ حيث إن بنية المثل اللغوية تجسد عملية استبدال، استبدال الحمراء بالبر، الحمراء المزروعة بجهد الفرد، مكان البر التي تجود بها مزرعة الآخر " حول الشيخ "، واستبدال في فاعلية الزرع " ازرعه " مكان " تزرع لي ."" فالمقام مقام مواجهة " ومن شأن مقام التلفظ أنه قد يغدو أفق مواجهة وصراع بين الأنا المتلفظة، واللا أنا، أو بين الأنا والآخر بوصفه المختلف عن الأنا هوية وثقافة ." ([2])

إن الذات المتكلمة التي يحيل إليها " ياء المتكلم " - وهي تعبر عن الذات الشعبية - تمارس من خلال المثل الشعبي عملية الاتصال والانفصال، الاتصال بالذات، والانفصال عن الآخر، إثبات للاستقلال، ونفي للتبعية، مهما كان العائد المستحصل من هذا الإجراء ضئيلاً لكنه ممهورٌ بجهد الذات، ومغموس بعرق الكَدِّ لا الاسترخاء، إنها انتفاضة الفلاح " الرعوي " في مجابهة سلطة " الإقطاع المشيخي" الذي

---

(1) الأمثال اليمانية، 444/1605، الحول : الحائط أو الحقل . الحمرا : الذرة الحمراء .

(2) ما الخطاب وكيف نحلله ؟ د . عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 2009م، ص: 133.

يعد حلقة بارزة من حلقات النظام الاستبدادي؛ فالطرف الأول " حولي ازرعه حمرا " يقابل عبر الوسيط اللغوي " **لا** " الطرفَ الثاني " حول الشيخ تزرع لي بر " في مواجهة عنيفة، فالذات ترتضي الإقلال الآنس لجوهرها، وهي تصغي لصوت الحبَّة حين تلقى وسط تربة الحقل، فتتلقفها بالدفء الحاني وتنفلق الحبة، وتمد عروق الحياة في تربة الروح، وروح التربة، وتطل البيادر، لتعلن ميلاد لحظة جديدة في تاريخ الفلاح، لحظة النشوة باقتطاف ثمر الجهد الذاتي، وإن كان قليلاً، وترفض " البُرَّ " القادم من حقول الشيخ، حاملاً معاني المهانة والاسترقاق .

إن الفلاح هنا يرتبط بالأرض التي تمنحه الرزق الأخضر كل يوم " ومن مزايا الأرض التي تتوارثها الأجيال في الريف أنها باقية ثابتة، ومن صفاتها هذه يكتسب الإنسان قدرته على البقاء، فهي تحل في الوجدان الجمعي كمركز مقاومة التفكك والزوال ولإرادة الجماعة في الوجود والحياة عبر الأزمان .. كما تشكل الأرض امتدادًا لهوية القروي، وعنصر فخر له بين مواطنيه، وفي كثير من الأحيان لا يعترف السكان أنفسهم بصفة المزارع الكامل إلا لمن له ملك ثابت في الحقول."(1)

إن الخطاب في هذا المثل يجسد أنموذجًا **لخطاب الضد** " الذي هو عبارة عن خطاب موجه بصورة مباشرة أو ضمنية – ضد خطاب آخر من جنسه أو من غير جنسه بهدف نقضه، أو تقويضه كليًا أو جزئيًا، وإقامة خطاب بديل عنه ينهض من أنقاضه، ويحقق مسعى تجاوزه."(2) حيث تقوم الذات بإحلال نفسها محل المخاطب أو محل سلطة المخاطَب، فالمخاطِب يبدأ أولاً بعملية إحلال الذات عن طريق إحلال ما يعد مصدرًا من مصادر كينونتها وفعلها وتملكها، (الحول التي تزرع) ونفي لسلطة الآخر (حول الشيخ) وهو رمز للسلطة السياسية، وهي سلطة قائمة هنا على سلطة الاقتصاد التي تعطل فعل الفرد لتجعله مستهلكًا لما تجود عليه هي، لا منتجًا لما يسد رمقه . فليس المراد ما يجود به ظاهر المثل من دلالة تشير إلى الحَبِّ بنوعيه الذرة أو

(1) الريف : أرض ومجتمع، د . توفيق توما، الشركة الشرقية للمطبوعات، ص: 197- 198.

(2) خطاب الضد – مفهومه، نشأته، آلياته مجالات عمله - د.عبد الواسع الحميري ، دار الزمان، دمشق، ط1، 2008م، ص : 13 . .

البُر، بل هو بناء سلطة على أنقاض سلطة أخرى، والتحول من موقع إلى موقع، من موقع الضرورة الذي تفرضه جملة الشروط التاريخية والواقعية والجمعية، واقع الاستسلام لسلطة الشيخ، التي تسلب الفرد والمجتمع قدرته على الحضور حين تجعل (الحَوْل تزرع له)، والتحول إلى موقع عالم الممكن، وهو واقع جديد تشيده الذات، وتبني عليه عالمها المفعم بالحضور والفعل؛ لتغدو (حوله) قادرة على الزرع والإنتاج .

إن الذات المخاطبة تقوم بعملية نفي" وهذا النفي يسمى النفي الجدلي للمخاطب، وهو نفي قائم على التفاعل وتبادل مواقع الحضور والغياب بين الأنا والأنت."(1)

و يشير المثل إلى المقام الآني للخطاب، في مرحلة تاريخية تتعلق بحياة الريف اليمني حيث كان الشيخ مسيطرًا على عالم الريف بكل تفاصيله، وفي تلك المرحلة كان البُر يشكل ندرة بين الحبوب المزروعة في اليمن، ولا يستخدم إلا في التطبب، كما أن البرَّ كان محتكرًا لدى المشائخ وذوي النفوذ، ويشكل استئثارهم به إشارة سيميائية لاستئثارهم بكل نادر، وتميزهم حتى فيما يأكلون ويزرعون، ويشير المقام من ناحية أخرى إلى سلطة الشيخ في دائرة الريف اليمني، ويبرز الصراع بين أطراف الفعل السياسي في هذا السياق عبر تلك المقابلة .

وحينما يعقد المثل تلك المقابلة فإنه يحمل نقدًا سياسيًا على لسان " الفلاح " ويكشف عن رفض مبطن تمارسه الذات، حيث تستيقظ بذرة الإحساس بالكينونة لدى أبناء الشعب فتغدو الذات موئل استعصام، وحبل اعتصام، وبذلك تكون قد قطعت الذات نصف الطريق في رحلتها باتجاه الحرية .

ولعل المثل القائل :

" فطيري خير من سِمَاط السُّلطانْ "(2)

يوسع دائرة الرفض، وينتقل إلى دائرة سلطوية أبعد من الشيخ هي " السلطان " فتتم المواجهة بين الذات والسلطان، " فطير" الذات في مجابهة " سماط " السلطان

(1) ما الخطاب، وكيف نحلله ؟ ص : 112.

(2) الأمثال اليمانية، 769/3090.

"الفطيرة " خبز ناشف يصنع من الذرة الصفراء والحمراء والبيضاء، والسماط ما يمدُّ ليوضع عليه الطعام في المآدب ونحوها،" والمراد هنا المائدة الخاصة بالملوك والمعنى: أن فطيري المعتاد على تناوله خير وأكثر دوامًا من مائدة السلطان الغنية بأصناف الطعام ."

إنَّ المثل يؤكد نسق الاعتداد بالتملك الفردي، وتفضيله على ما يقوم على الاستمناح المنتظرِ وصولُه من السلطان، فنمو الحس الذاتي إيذانٌ بفكٍّ الارتباط مع السلطة السياسية في أرفع درجة في السلم السياسي، ولا أدل على ذلك من الاعتزاز الباذخ بـ" فطيري " وتفضيله على المائدة السلطانية التي فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت؛ لأن مائدة السلطان آنية ومحكومة بشروط السلطان، وهي شروط تفضي إلى غياب الذات، بينما فطيرته دائمة، ومحكومة بإرادة الذات، وتحقق الشعور بالكينونة، والمثل يعزز دلالة المثل السابق في رفض التبعية، والتمرد على السلطة مرموزًا لها بسماط السلطان، وإن كان المثل السابق يحيل إلى عملية الزرع أو إلى الأرض المنتجة، فهذا المثل يصور المرحلة التالية لحصاد الزرع وهي عملية تحويل الحب إلى خبز، وكأن الفلاح حين امتلك قرار الزرع، امتلك عملية الإنتاج وشعر بلذة المحصول ، وإن كان المثل قد ورد على لسان المتكلم الفرد بيد أنه ينبثق ليعبر عن المجموع، وتنفتح الرؤيا لتتجاوز الفرد وتعبر عن الهم الجمعي .

ويأتي مثل آخر يقول :

" **صاعي يكفيني عن صِوَاعْ المَلِكْ** " (1)

وهو يعزز نسق الاعتداد بالملك الذاتي، والسعي لتكوين مملكة الذات الفردية تعويضًا عن خسارة المملكة الموضوعية، وليس الصواع سوى رمز لسلطة الملك .

وقد يأخذ " نسق الذات " صيغًا مثلية أخرى مثل :

" **خدروشي أحسن من بيت السلطان** " (2)

" أي أن خدري المتواضع خيرٌ لي من قصر السلطان "، فهناك محاولة استغراق لكل مظاهر العلاقة الارتباطية بالسلطان، ولمفردات عالمه؛ ففي الأمثلة السابقة

(1) الأمثال اليمانية، 638/2490

(2) نفسه، 452/1647

تركيز على " مصدر الطعام " وأصنافه؛ على اعتبار أن الطعام أو التموين لمصدر الرزق من أبرز عوامل الابتزاز السياسي التي تُخضع رقاب أفراد الشعوب، وتجبرهم على الإذعان والاستسلام لضغوط السلطة التي تستثمر وطأة ضغوط الحياة على المنوحين، فتحاول التحكم بالثروة، والسيطرة على منابع الرزق؛ لضمان تبعية المحكومين أو المنوحين، الذين تضطرهم ظروف الحياة لتقديم التنازلات في سبيل الحصول على الخبز، فالأولاد مجبنة مبخلة ...

لكن هذا المثل " خدروشي ..." يسعى إلى تفضيل الخدر المتواضع على بيت السلطان وليس طعامه فحسب . أي أنه يقدم حركة الذات في تحررها على مستوى زاوية من زوايا الحياة هي الحاجة إلى المسكن، وآليته في ذلك تفضيل المتاح الذي يحقق الحرية - ولو كان متواضعًا – على ما سواه مهما كان مغريًا .

ويأتي مثل آخر ليتناول زاوية جديدة من زوايا التعبير عن الذات واستقلالها عن السلطة، ورفضها التماهي فيها والذوبان في عالمها، يقول المثل :

" دابتي العرجاء ولا حصان المام "([1])

فالمثل في بنيته المباشرة يحيل إلى الرضا والقنوع، لكنه في بنيته العميقة يجسد الرفض والشعور بالذات، وهذا ما جعل البردُّوني يقف أمام المثل مليًا، معلقًا بقوله : " هل هذا دليل الرضا أو القنوع ؟ إنه دليل الرفض للامتياز، ودليل تمني المساواة، أوَلا يستحق الفلاح حصانًا يمتطيه ؟ إنَّ الفلاح أولى بالفرس كوسيلة تواصل ودليل امتياز لابن الأرض الذي يحول التربة إلى سنابل مذهبة خضِرةٍ ناضرة، وآليته المحراث وطائراته الدابة، إن هذا المثل ثورة على الامتياز، ورفض للدونية وبالأخص إذا كان فارس الحكم يفتعل الأبهة لمجد شخصي، فإن الذي يعمل لنفسه مرفوض عند مجتمعه لأن الحاكم رأس للمجتمع يفكر له، ولا يمتاز عليه ."([2])

فالدابة والدابة العرجاء أيضًا تفضل على حصان الإمام، وفي معناه المثلان:

(1) الأمثال اليمانية ، 478/1763 المام : الإمام، أي أن ما تملكه وإن كان حقيرًا فهو خير لك من حصان الإمام الذي لن تستفيد منه شيئًا، ومن الفصيح في المعنى : "غَثُّكْ خيرٌ لك من سمين غيرك ."

(2) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 484.

" حماري الأعرج، ولا سؤال امْلَئِيْمْ "(1)

"عَيْري امْقَزَلْ، ولا حصانَ الدُّولهْ "(2)

ونلحظ أن الأمثال السالفة تتصدرها " حولي – فطيري – صاعي- خدروشي – دابتي – حماري – عيري " وكلها مضافة إلى ياء المتكلم، وتعد هذه الصدارة مؤشرًا على ما يسعى الخطاب لتحقيقه من صدارة موقع الذات في علاقتها مع الآخر في المستوى الواقعي، وتعد الإضافة إلى ياء المتكلم مؤشرًا على امتلاك المخاطب لموقعه، وحيازته هويته، وإذا نظرنا إلى أوصاف الموصوفات (حمرا ، العرجاء، أمقزل، أو الأوصاف الضمنية لـ(صاعي، وخدروشي) نجد أنها تشير إلى مدى تخلص الذات من سلطة الرغبات المفضية إلى التنازل عن الهوية الفردية، والتحررُ الداخلي مقدمة ضرورية للتحرر في عالم الخارج، فهناك واقع يراد من قبل السلطة، يتمرد عليه الفرد عبر هذه الجدلية المتواترة في الأمثال التي ينهض بها الدال اللغوي " لا "، **وامتلاك الفرد لكلمة " لا " يعني امتلاكه لقراره ولحريته ولذاته .**

ويأتي المثل القائل :

" خدمة المال يا زين الخدم، وخدمة الدولة تراعي للقم ." (3)

ليفسح مجال اهتمام الذات في خدمة المال، والمقصود بالمال هنا هو الأرض، وقد يمتد في بعض المناطق اليمنية ليشمل الزرع والضرع، أي الأرض والحيوان، والمعنى " أن الاشتغال بالزراعة خير من خدمة الدولة؛ لأن خير الزراعة أبركُ وأكرمُ للمرء من رزق الدولة . و" المثل يضرب في الحث على الاشتغال بالزراعة، والتزهيد في الوظائف الحكومية . "

وهي دعوة إلى الانفصال عن السلطة السياسية والارتهان للُقْمَةِ الدولة، فالمثل يعزز نسق البحث عن الذات في مواجهة طغيان السلطة السياسية من خلال أجهزتها المتمثلة بالدولة، وهنا محاولة نفخ الروح في أعماق الذات؛ لتحقيق الاستقلال، ورفض

---

(1) الأمثال اليمانية، 441/1589.

(2) نفسه، 2952/ 739 . وهو من أمثال تهامة، و" امقزل" : القزل : وهو الأعرج .

(3) الأمثال اليمانية ، 1648/ 452.

الاحتواء و التبعية، ولعل المقارنة بين طرفي المعادلة: المال/الدولة تقوي هذه الدلالة، هناك فرق بين خدمة وخدمة، خدمة المال تعدُّ زين الخدمة، أما خدمة الدولة فهي البقاء في دائرة الانتظار للُّقمة التي تتصدق بها الدولة على الفرد، بشكل راتب شهري، أو غيره .وينهض الوصف " يا زين الخدم " بفعل التجميل لدور الذات في صناعة الحياة والاعتماد على الجهد الذاتي الذي يحقق الاستقلال، وفي المقابل يحمل الجزء الثاني من المثل دلالة ضمنية تقبح أو تنفر من الارتهان للدولة، ووصفها بأنها مراعاة للقم، بما يعني أنها شكل من أشكال التسول المذموم إن هذا الوعي الذي يجسده المثل الشعبي ينبئ عن معرفة بموقع الذات حينما تصغي لصوتها، وتقارن بين هذا الموقع وبين موقعها النقيض حينما تستلب هويتها، وتظل خادمة للدولة، وليس ذلك في هذا المنظور سوى مراعاة (انتظار) لما يجود به الآخرون .

ولا شك في أن الأمثال السابقة تشكل رؤية الشعب للذات وضرورة تحقيق الاكتفاء الذاتي لأنه سبيل تحقيق الحرية، وإن كانت الأمثال وردت بصيغة المفرد إلا أن الدلالة يمكن أن تنفتح لتستوعب المجتمعات والدول التي تتأبى على الهيمنة، وتستعصي على التبعية؛ لأن الاستقلال الاقتصادي هو المدخل الحقيقي للتحرر، وبذلك فإن المثل يحمل دلالة التحرر الاقتصادي؛ لأن الثروة سلطة، وهي تحرر من سلطة الآخر، **وما أحوج الشعوب اليوم إلى ترجمة هذه القيمة في واقعها لتنسل من سطوة القوى المسيطرة في العالم التي تبني اقتصاداً يغدق فقرًا على الشعوب النامية ([1])**، كما أن الأمثال السابقة تعرض السلطة ممثلة في فرد (الملك / السلطان) عدا المثل الأخير " الدولة " ولذلك دلالته على طبيعة النظام السياسي .

- **نفي واقع الهيمنة :**

ويتجلى نسق الشعور بالذات من خلال نفي واقع الهيمنة، في المثل القائل :

(1) بحسب تعبير هورست أفهيلد في كتابه : اقتصاد يغدق فقرًا – التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه - ترجمة د . عدنان عباس علي، عالم المعرفة، الكويت، 335، يناير 2007م .

" لا تسقني كأس الحياة بذلة "([1])

" يضرب لمن يفضل الحرمان مع الاحتفاظ بالكرامة " ويعتمد المثل على **نفي القبول بالحياة المقترنة بالإهانة،** ولم يحدد البديل ربما لأنه مفهوم ضمنيًا أو لأن المحذوف من البيت يحدد طبيعة هذا البديل .

ويجسد المثل إحساس المرء بالذات والتعبير عن الشجاعة والرفض **وعدم قبول الضيم** حتى حينما يتعرض للأسر :

" الثورْ ينْطَحْ في المِرْنَاعْ "([2])

" والمثل يضرب في الشجاع لا يجبن عن الدفاع عن نفسه ولو كان أسيرًا ." وهذا المثل ينفخ روح الإحساس بحرية الذات، التي لا تنكسر حتى في لحظات الأسر، فالأحرار لا يزيدهم السجن والتعذيب إلا صلابة وتمسكًا بمبادئهم التي يؤمنون بها، ويستلهمون صبرهم وثباتهم من قداسة معانيها .

- **تأسيس موقع الذات :**

و تتسع دائرة البحث عن الذات من خلال تأسيس موقع الذات والإحساس **بالفرادة الذاتية**، ليصور المثل عدم ذوبان الشخصية الفردية أو مطاوعة التذويب بقوله :

" كلّ طيرْ يعجَب بتَغريدِه "([3])

فلكل طير نغمته الخاصة في التغريد، ولكل فرد بصمته الخاصة في الحياة، إنها الفرادة في صورتها الجميلة، وما أبرع التصوير الشعبي لها بالتغريد، فكل طير ينبغي أن يحتفظ بنبرة صوته المتميزة، ويعتز بها محلقًا في فضاء الكون .. الطير يرتبط بالحرية، والطيور كما يقال :" لا تنسل في الأقفاص ."إن الطير/ الطائر معادل موضوعي لكل حر يؤمن بطاقة الذات في التغيير والاستقلال وإضافة شيء جديد للحياة، فكل فرد ينبغي له أن يؤسس عالمه الخاص به، ويغادر عوالم الآخرين

---

(1) الأمثال اليمانية، 917/3796. " من أمثال قبائل المشرق، وهو صدر بيت مشهور وتتمته : بل فاسقني بالعز كأس الحنظل."

(2) الأمثال اليمانية، 352/1229.

(3) نفسه، 855/3480. المرناع : الممر الذي تسلكه النواضح عندما تمتاح المياه من الآبار صعودًا وهبوطًا لإفراغه في الحوض (المَرْجَوْ)

المفروضة عليه قسرًا، وهنا تتحقق الإضافة الحقة للحياة، **فالاستنساخ جدب وموت، والفرادة خصب وحياة .**

وكل فرد يعتز بقدراته الذاتية التي تجعله قادرًا على التعبير والحكم لما يليه، يقول المثل :

" كل واحد يَحْكُم مُكَلاهْ " (1)

فالمثل يؤمن **بقدرة الذات على تحقيق وجودها في محيطها**، وهذا ينطبق على الذات في مستواها الفردي، وقد يتسع ليتضمن رفض المركزية الإدارية، **وكأنه يقول: لا مركزية في الحكم، ويدعو إلى " فدرالية " من نوع ما!**

ومن مظاهر الإحساس بالذات التي يحتفظ لنا بها المثل الشعبي **نشدان الحرية** ومن ذلك قول المثل :

"ما أْحَدّ ولدْ حُرّ، والثاني وَلَدْ جارِيَهْ " (2)

والمثل يدعو إلى المساواة تحت سقف الحرية، ولعل الدعوة إلى المساواة من أبرز معالم الحرية والإحساس بالذات، والمثل في لحظته الأولى (مورد المثل) " قالته الشاعرة غزال أحمد عمر المَقْدَشِيَّة من قصيدة ألقتها ترحيبًا بقدوم القاضي أحمد بن احمد العنسي مفتي ذمار المتوفى 1315هـ، حينما دُعي إلى قرية (حُوَرْوَرْ) من قرى مخلاف (اسبيل) لحسم الخلاف بين الشيخ أحمد ناصر المقدشي وأخيه صلاح ناصر في الزعامة على مخلاف (أسبيل) فقالت غزال :

يا مرحبا القاضي احمدْ كرسيْ الزيديه (3)

قد جيت سَدْيْدْ بين الشُمَخَ العاليهْ

سوا سوا ياعباد الله مِتْسَاوِيهْ

ما حَدْ ولد حر والثاني ولد جاريهْ"(4)

ولعل اصطفاء الذائقة الشعبية لمنطوق المثل، يؤكد نزوعها نحو تمجيد قيمة

---

(1) الأمثال اليمانية، 866/3538."من أمثال حضرموت، ومكلاه : مرفأ في حضرموت ."

(2) نفسه، 998/4207.

(3) " لقب لمدينة ذمار ، فقد كانت معقلاً من معاقل المذهب الزيدي ."

(4) الأمثال اليمانية ، ص:998- 999. سديد (سديت) : أصلحت .

الحرية، كما أن وروده على لسان " المقدشية " يشير إلى إسهام المرأة اليمنية في الدعوة للقيم العليا في الحياة . والخطاب في مجمله يقوم في مواجهة سلطة المفاهيم الثقافية التي تجعل الناس مراتب، وتتعامل معهم على أساس ذلك التراتب .

ويحفز المثل شعور الإنسان بذاته، **ورفض التهميش** أو الإقصاء، ويدعو إلى تأسيس موقع يحفظ له مكانته، فيقول :

" **ما أْحدْ يخَلِيْ نفسِهْ طارِفْ** "(1)

" طارف: آخر الناس، أي لا يوجد من يرضى أن تمتهن حقوقه بمحض اختياره " وفي معناه :

" **ما احد يُرَقِّدْ نفسه طارف** " (2)

فكل فرد يرفض أن يظل في دائرة التهميش أو الغياب، ويسعى لتحقيق الحضور في صلب الحياة الاجتماعية؛ لأن في أعماق كل فرد أشواقًا للحرية، ونزوعًا نحو الحياة الكريمة . كما يقول المثل :

" **ما احد يذرَا نفسِه شِعِيْرْ** "(3)

فالشعير هامشي بالنسبة لغيره من الحبوب، وهي كناية تتصل ببعث معاني الإحساس بالذات ورفض التهميش، وهذه الأمثال تمجد فضيلة المساواة، وتجعل الشعور بالذات متذهنًا في الوجدان الاجتماعي؛ لتحقق بذلك نوعًا من التحصين الثقافي ضد الهيمنة والاستعباد والاستبعاد الاجتماعي أيضًا، مما يجعل كل فرد رقمًا صحيحًا في بنية المجتمع، كل يبني موقعه الخاص به، ويحقق ذاته ليس على حساب الآخرين .

كما أن الأمثال تصور الإحساس بالذات حيث تجعل الذات قادرة على اتخاذ قرار الهجرة إذا سامها الطغيانُ الخسفَ، ومنعها النَصَفَ، أو رأت ما تكرهه، يقول المثل:

" **إذا رأيت ما تكره فارق ما تحب** "(4)

فالفراق يعد فعلاً احتجاجيًا لكنه ليس نفيًا للآخر بل نفي سلبي للذات من

---

(1) الأمثال اليمانية، 1001/4219. طارف : في الطرف .

(2) نفسه ، 1002/4225.

(3) نفسه، 1001/4223. " من أمثال برط. يذرا : يبذر.أي لا احد يرضى أن يجعل نفسه في درجة منحطة ."

(4) الأمثال اليمانية ، 104/264.

ساحة الفعل نتيجة هيمنة الأخر التي تؤدي إلى أن يرى المرء " ما يكره "، لكن الذات لا تقوم هنا بتغيير الواقع الموضوعي الذي تكرهه، وتظل في لحظة عجز تدفعها إلى نفي حضورها، وهو فعل رمزي يشير إلى عدم القبول بالواقع الكائن والبحث عن عالم بديل .

وهكذا تتجلى أهمية المثل الشعبي في تحرير الذات، وبث معاني الشعور بالكينونة والاستقلال، ورفض هيمنة أي سلطة تجرد الذات من حضورها وهويتها .

❖ المبحث الثاني : كشف مساوئ السلطة

لا يفتأ المثل الشعبي يعبر عن نسق المواجهة بكل المظاهر الممكنة؛ حيث يستقصى تفاصيل مساوئ السلطة السياسية في مختلف مستوياتها، ويوغل في نقدها بأشكال مختلفة، وفي ذلك ممارسة نوع من المواجهة التدريجية التي تبدأ بالإحساس بالذات كما بينا في المبحث السابق وتنتهي بالتغيير كما سنبين في المبحث الثالث **ويعد الكشف عن مساوئ السلطة منزلة بين المنزلتين في نسق المواجهة .**

أولاً : كشف مساوئ السلطة السياسية من خلال :

- **علاقتها بالشعب :**

لا تغيب عن المثل مهمة تعرية السلطة السياسية وفضح أساليبها وكشف الزيف والتزييف في ممارساتها مع الشعب، يقول المثل :

" من تصبَّح بكَذْبَهْ ما تِعَشَّى بها " (1)

إن المثل يجسد قِصر المدى الزمني للكذب، " وبرغم أن الكذب يدل على سوء ثقة الإنسان بنفسه وجهله بأصح الوسائل فإنه قديم وجديد بقدم منافع الإنسان وجدتها، ولقد جربت الشعوب كذب الكذابين و(فضحتها)أكثر من مرة، وفي أكثر من مكان، واتجهت الكثير من الأفكار إلى تقييم هذا اللون؛ فقال الجاحظ : إذا كان الكذب ينجي فالصدق أنجى، وقال النظّام : لا يزال المرء يكذب حتى يُكَذّبَ على الصدق) وفي المثل الألماني (اكذب ثم اكذب فلا بد أن تجد من يصدقك) وقد اعتصر شعبنا هذه الأفكار فجمع بين نقائضها في أرشق عبارة وأدل

---

(1) الأمثال اليمانية، 1186/5154.

تعبير (من تغدى بكذبة ما تعشى بها)؛ لأن الناس يقبلون الخديعة فقد يصدقون الكذبة أول مرة، ولأن الناس ينتظرون صدق هذه الكذبة، ويجربون مدى الكذاب، فهم يقطعون عمر الكذب بمجرد حركة الساعة من وجبة الغداء إلى وجبة العشاء، أي دقة في هذا التحديد ؟ وأي بداهة لماحة قدرت هذا الشوط الزمني لفروسية الكذب؟ من تغدى بكذبة ما تعشى بها؛ لأن ميزة الإنسان على غيره أنه يضم التجربة إلى التجربة، ويكوّن من التجارب فكرة تصبح جزءًا من العقل كالرأي وجزءًا من الحس الحياتي كقطرات الدم في العروق، وقد لاحظنا كثيرًا من الذين يعِدون ولا ينجزون، أو يدَّعون ولا يفعلون كيف سحبت منهم المجتمعات الثقة، وانقطع فيهم الأمل فأماتهم الكذب قبل الموت؛ ذلك لأن الحياة تجتمع في كلمة واحدة (ثقة) ولنا أن نجرب، فهل يمكن أحدنا أن يصدق إنسانًا كذب مرة ومرتين وبالأخص إذا اتصل الكذب بأمور جوهرية تتصل بحياة جماعات أو تترتب عليها نتائج ذات وزن ؟ الكذبة تنفع مرة، وتخيب كل مرة، كما قال شعبنا : (**من تغدى بكذبة ما تعشى بها**)([1])

إن الحس الشعبي يدرك أن مدى الكذب قصير وقد يتغاضى، لكنه يؤكد أن الذي يطمع في تحقيق مآربه عن طريق الكذب والخداع فلن يفلح في تحقيق مرامه، ولعل الصورة الحسية التي صاغ بها المثل تجعل الدلالة أقوى وأقرب إلى الذهن، فكأن الكاذب قد حقق بغيته فتصبّح بالكذبة أي أكل بها فطورًا لكنه ينفي أن يتمكن من أن يتعشى بها، ويقول في مثل آخر :

" **حبل الكذاب قصير** " ([2])

وهذا المثل يعزز طاقة المثل الشعبي في إضاءة ملامح تجربتنا وتعاملنا اليومي واستخلاص التجارب التي تعاركنا ونعاركها .

ويستمر المثل الشعبي في كشف النوايا السيئة للسلطة السياسية فيقول :

" **من زرع الحيلهْ صَرَبَ الفقْر** " ([3])

فكما أن الذي يصطبح بالكذبة لن يتعشى بها، فكذلك من زرع الحيلة صرب الفقر يتساءل البردُّوني قائلاً : أي إلهام في هذه الفكرة ؟! إن الحيلة الخداعة

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 404.

(2) الأمثال اليمانية، 1435/ 405

(3) الأمثال اليمانية ، 5338 / 1220، " صرب : حصد، يساق للمحتال لا يجني من عمله غير الفشل."

وسيلة قذرة، ولا تثمر الوسيلة القذرة إلا غاية موبوءة، لأن شرف الوسائل أنظف الطرق إلى شرائف الغايات ... أليس هذا المثل أهم درس في فلسفة الأخلاق العملية ؟ لأن الثمرة تأتي من البذرة فلا يمكن أن تزرع حنظلاً وتجني تفاحًا، ولا يمكن أن تتاجر بالحيات وتربح العسل، إن من يزرع الحنظل يجني حنظلاً، ومن يتاجر بالحيات يربح السموم، كما قال شعبينا (من زرع الحيلة صرب الفقر) أي : حصده"(1)

وفي معناه المثل القائل :

" من كسب الحيلهْ حصدَ الفقر " (2)

إن الشعب يختزل تجارب قرون في جملة عابرة .. يودعها مثلاً شاردًا لا يمل الرحيل في شعاب الذاكرة الاجتماعية، فضاءً مفتوحًا يرى فيه كل شخص تعبيرًا عن معاناته، وكل شعب يرى فيه صورة نفسه، ويدعو المثل الشعبي إلى التزام من يتولى الرئاسة أخلاقيات الرياسة فلا يكون لئيمًا؛ لأنه إن فعل فلن تدوم رياسته وسينبذه الناس من أول مرة، يقول المثل :

" رياسَةَ اللئيم مَرَّهْ " (3)

" والمعنى أن رئاسة اللئيم لا تتكرر" فالكرم من ركائز الأخلاق، وهو في الرياسة من الأركان التي تحفظ قوامها، فمن تولى شعبًا بحكمٍ لئيمٍ فإن الشعب يتنصل عنه، ولا يجدد له الثقة مرة ثانية، وهذه نظرة الشعب حين يختبر الرجال، ويمتلك الإحساس بدوره في توليتهم أو عزلهم .

وإذا حدث أن كرر الشعب تجربة (رياسة لئيمٍ) فستحل به الندامة، يقول المثل:

" من جرب المجرَّبْ حلتْ به الندامَهْ "(4)

إن الشعب من خلال التجربة يعتصر خلاصة خبرته في الحياة، ويقدمها في مثل موجز.. يقدم رؤيته كاشفًا ورقيبًا على كل تصرف للسلطة، ويدعو إلى التغيير وعدم تجريب المجرب، إنها دعوة إلى التجاوز، وتغيير الدماء في عروق السلطة السياسية ...

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 402.

(2) الأمثال اليمانية، 5632/ 1274.

(3) الأمثال اليمانية، 540/2047.

(4) نفسه، 1195/5202.

وإذا تقاعس الشعب فجرب المجرَّبَ مرة ثانية حلت به الندامة، فأكلت أحلامه ونغصت عليه حياته، وبذلك فالمثل يمنح المجتمع بصيرة في التعامل مع السلطة السياسية، ويجعله مدركًا لطبيعة دوره حتى لا يقع في فخاخ السلطة .

ويدعو المثل الشعبي كذلك إلى اليقظة من خداع السلطة، ويرى أن من خدعه مرة واحدة فلا أبراه الله، ولا عفا عنه، لكن من خدعه مرتين فسامحه الله،يقول المثل :

" من زاد علي مرّهْ الله لا أبراه، ومن زاد علي مرتين الله يبريه "(1)

إن المثل في ظاهره يعفي المخادع الذي يخدع الشعب مرارًا من تبعات ذلك؛ لأن الشعب ما دام لم يفطن إلى ألاعيب المخادع وأساليبه، فيستحق أن يظل في العذاب المهين، لأن الذنب ذنب من تنطلي عليه الحيلة " ويلدغ من جحرٍ مرتين " لكن المثل في باطنه يكشف عن سلوك السلطة السياسية في تعاملها مع الشعب ... المثل لا يحبذ المخادعة، لكنه يدعو إلى إدراك " طبائع الاستبداد " ومكائد المستبدين ..وخُدعهم التي ينبغي ألا تجوز على عاقل .. فالحمار وهو حمار لا يعض لسانه إلا مرة واحدة، وينتبه للخطأ، كما يقول المثل :

" ما يجْدَمْ الحمارْ لسانِهْ إلا مرَّهْ واحدهْ "(2)

وهذا تعبير ساخر يشير من طرف خفي إلى أن من يقع في شراك الخديعة أكثر من مرة أحطُّ من الحمار الذي يضرب به المثل في الغباء إذ لا يدرك حجم ولا طبيعة ما يحمل، كما يقول البردُّوني :

قرأت كتابًا مرة صرت بعده حمارًا حمارًا، لا أرى حجم راكبي (3)

ويتسلل المثل إلى طوايا تفكير السلطة السياسية في تعاملها مع خصومها، يقول المثل :

"خُذَ القُرُودْ بالعهودْ "(4)

---

(1) الأمثال اليمانية ، 1219/5330. زاد علي : غلبني، أبراه : سامحه .

(2) الأمثال اليمانية ، 1078/4603.

(3) ديوان البردُّوني، ص : 766.

(4)الأمثال اليمانية 1651/ 453.

يقول الأكوع :"وهو في معنى المبدأ الخطير القائل الغاية تبرر الواسطة ." وجاء المثل بصيغة أخرى :

" قرِّبَ القرودْ بالعهودْ "([1])

وقد شرحه الأكوع بقوله: القرود : كناية عن المخالفين، يقال في التسويغ بإعطاء العهود للمخالفين في الرأي حتى يُستمالوا للانتقام منهم ."

وهنا نجد أن المثل الشعبي اليمني قد سبق (ميكافيللي) في التنظير للسلطة في القضاء على خصومها ونيل غاياتها متجاوزة القيم والمبادئ، بل يتميز المثل على مقولة ميكافيللي بالتصوير الذي يجعل الخصوم قرودًا شاردة يتم استدراجها من قبل السلطة السياسية بالعهود والمواثيق التي تعلم هي بأنها لن تكون قادرة على الوفاء بها ، وقد فطن القاضي الأكوع لإدراك ذلك التماثل بين المثل ومقولة ميكافيللي في شرحه للمثل، " إن ميكافيللي كان يدعو السلطة إلى بذل ما في وسعها من قوة وحيلة ومكر ودهاء من أجل إحكام قبضتها وبسط نفوذها، وعتوّ جبروتها، وكان يربط ذلك بمصلحة (الأمير) مصلحة السلطة حتى أنه كان يرى أنه من الحكمة أن ينكث الإنسان بوعوده، وأن ينقض معاهداته إذا كان في ذلك مصلحة ومنفعة لاستقراره واستمراره في السلطة ."([2])

إن المثل الشعبي يكشف عن مدى "علمنة " الحياة السياسية، وفصل السياسة عن الدين والأخلاق في ممارسات السلطة، وقد أشار الأكوع في موضع آخر([3]) إلى أن الإمام يحيى كان يستشهد بهذا المثل، وبالمثل القائل :

"ما دراكْ بليَّاتِ امْرِجَالْ "([4])

مما يعني أن المثل قد شكل قناعة دافعة لممارسة منطوقِهِ في واقع الفعل السياسي، ولا أظن ذلك مقتصرًا على حاكم بعينه بقدر ما يشكل نسقًا ثقافيًا مهيمنًا، " وقد أمسى فصل الدين عن الأخلاق، والوسيلة عن الغاية هو المطمح الخفي

---

(1) نفسه، 3260/ 807.

(2) سيكلوجيا السلطة : ص : 21.

(3) الأمثال اليمانية، ص : 1036و1037.

(4) الأمثال اليمانية ، 4398/ 1036.

لكل سلطة، وترسخ الاعتقاد بأن السلطة لا تقوم على الأخلاق وحدها، ولا تهدف إليها في ذاتها، إنما تقوم على المصلحة العامة أو الخاصة، ولذلك فإن السياسة لا تهتم كثيرًا للوسائل التي تستخدمها ولا تهتم كذلك بشرعية هذه الوسائل وأخلاقياتها، بقدر ما تهتم بالمنفعة والغاية التي تحققها الوسائل لا غير."([1])

وهناك مثل آخر يجسد رؤية الشعب السلبية للحاكم، حين يحذر المثل الشعبي من مجاورته، إذ يقول :

" جاورْ بحر، ولا تجاورْ ملك " ([2])

يقول الأكوع :" ويضرب في التحذير من مجالسة الحاكم المطلق؛ لأنه لا يؤمَنُ شرُّه، ولا يتقى بأسه،ومثله من الفصيح " جاور بحرًا أو ملكًا ."

لكنا نقول إن المثل اليمني يقدم رؤية عكسية لمنظور المثل الفصيح الذي يغري بلزوم مواقع الخصب، والتماس السعة لدى البحر والملك، حيث يحث المثلُ اليمني على التماس السعة في البحر، ويَنهى عن التماسها لدى الملك؛ لأن الرزق المؤمل كسبه من البحر - على الرغم من كثرة المخاطر المحدقة بعملية كسبه - أولى من الرزق المرتجى من الملك، وبذلك فإنه يفضل عالم البحر؛ لأنه قائم على الكد والمغامرة الذاتية، وينفر من عالم الملك، ومن مجرد مجاورته؛ لما قد تجلبه مجاورته من عواقب وخيمة، فضلاً عن الإشارة لبخل الملك، وعدم جدوى مجاورته أو منادمته

ويصور المثل بُخْلَ الدولة وتقتيرها على المواطن حينما يقول :

" إذا أدَّتْ لكْ الدولةْ مرقْ لقِّيتْ طَرَفَكْ " (3)

يقول البردُّوني " مع أن طرف الثوب لا يصلح وعاء للمرق، ولكن المثل يسخر ببخل هذه الدولة، حتى إن بذل أي شيء يبدو طريفًا منها لتكليفها بعادة العطاء، ..ويرى البردُّوني أن هذا المثل - وغيره - ربما يشكل عدة إشارات إلى غير المرق ويستهدف تكذيب الدعاية الرسمية على تعبير المثل:" من يسمع يصدق، ومن يبصر

---

(1) سيكلوجيا السلطة، ص : 22.

(2) الأمثال اليمانية، 1274/ 362.

(3) الأمثال اليمانية ، 197/ 83. ادَّت : أعطت، طرفك : طرف ثوبك .

يتعجب."(1)

ويكشف المثل عن تسليط الدولة للجواسيس، وتقريبها للوشاة الذين يقومون بتوتير العلاقة مع الشعب، ولذلك فإن من يوالي الدولة، وينقل إليها الأخبار، يعدُّ في نظر المثل الشعبي خَسيسًا، يقول المثل :

" الخسيسْ وَلَدْ الدُّولهْ "(2)

يقول الأكوع تعليقًا على هذا المثل : " من أمثال بلاد (يَرِيْم)، والخسيس : الواشي . أي أن الوشاة ترعاهم الدولة الظالمة، وتتبناهم؛ ليصبحوا لها عيونًا، ترصد لها حركات الناس . وقد سمعت هذا المثل من ابنة العم حسين بن يحي الأكوع رحمها الله حينما اعتقلني الإمام يحي حميد الدين سنة 1363هـ (1944م) لاشتراكي مع الأحرار في محاربة نظامه."

ولا شك في أن هذا التعليق يعد قراءةً حَرِيَّةً بالتأمل؛ فالدولة لا تبالي بتجنيد " طابور" من العيون والجواسيس؛ حرصًا على حماية أركان النظام، وهؤلاء المجندون لا يرقبون في مؤمنٍ إلاً ولا ذمةً . فالذاكرة الشعبية تصِمُ من هذا دأبه بالخِسَّة، ولا تجعله موظفًا لدى الدولة، بل ابنها الذي يتربى على عينها، وتحت رعايتها .

وهذا لا يكون إلا في النظام السياسي الفاسد " الدولة الظالمة " التي ترصد، وتتعقب " حركات الناس "، تترك التخطيط للتنمية، وتنشغل بتنمية الرعب، وتدريب الجواسيس؛ لملاحقة الناس الآمنين، تترصد أنفاسهم، وتحصي عليهم ألفاظهم، وكما يقول البردُّوني على لسان امرأة حزبية تعاني من ملاحقة المخبرين لها في قصيدة حمل عنوانها دلالة الصراع (حزبية ومخبرون) تقول:

خنقوا خطَّ هاتفي من حَشَاهُ وتَقَصَّوا زفيرَه وشهيقِي(3)

وهناك مثل آخر يقول :

" لا تخاف من الدولهْ، وخافْ منْ كلابَها "(4)

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 569.

(2) الأمثال اليمانية، 460/1685.

(3) ديوان البردُّوني، ص : 1261

(4) الأمثال اليمانية، 907/3784.

" من أمثال عدن . والمعنى لا تخف من الدولة وظلمها بقدر ما تحترز من أعوانها الذين يتسلطون على الناس لإيذائهم والنيل منهم "فالمثل يجعل من أعوان الدولة وجواسيسها مصدرًا من مصادر المخافة يفوق مخافة الدولة، ويصمهم بالكلاب انتقامًا منهم، وتعبيرًا عن السخط الشديد من فعالهم .

- **علاقات السلطة الداخلية :**

لم يقتصر دور المثل على كشف مساوئ السلطة في تعاملها مع الشعب، بل يكشف عن علاقات السلطة في مستواها الداخلي من عدة مستويات أهمها :

- **البناء النفسي للمستبد :**

حيث يقوم المثل برسم الخصائص النفسية للمستبد، حين يقول :

" السارق ذليل " (1)

فالسارق يظل ذليلاً؛ لأنه لا يمتلك شرعية الاستحقاق، فيظل منهزمًا من الداخل مرتعشًا من أعماقه، وفي معناه قول الشاعر محمد محمود الزبيري متحدثًا عن الطغاة السياسيين :

إن اللصوص وإن كانوا جبابرة لهم قلوب من الأطفال تنهزم . (2)

وهذا المثل حين يكشف عن حقيقة المستبد المهتضِم لحق الشعب، السارق لخيراته يقوم بنوع من الرفض، ويجعل الشعب يقف على حقيقته النفسية، ويحدد موقفه بموجب تلك الحقيقة، وفي ذلك تعطيل للرهبة التي يصنعها الطغيان حول نفسه، ويوهم الشعب بها؛ ليحول بينه وبين الرفض .

- **العلاقات الأسرية :**

إن المثل الشعبي يدلف إلى المناطق الحساسة جدًا في عالم السلطة السياسية، فيكشف علاقة السلطان بأسرته، و يقتنص من ذلك، ضعف السلطان أمام زوجته، فيقول :

" حَيْرْ السلطان مَرَتُه " (3)

---

(1) الأمثال اليمانية، 2110/ 555.

(2) ديوان الزبيري، دار العودة، بيروت، ط1، 1978م، ص : 370.

(3) الأمثال اليمانية، 1619/ 446. الحير : الكفء .

أي أن زوجة السلطان كفء لزوجها الظالم، الذي يقهر الناس ويذلهم .

وهو ما يذكرنا بقول الشاعر الفرزدق :

أما بنوه فلم تقبل شفاعتهم وشفعت بنت منصور بن زبانا

ليس الشفيع الذي يأتيك مؤتزرًا مثل الشفيع الذي يأتيك عريانا

وقريب منه المثل القائل :

" **جليس الليل غلب جليس النهار**"(1)

" يضرب في أن سلطان المرأة اقوي من سلطان الرجل " و يمارس المثلان النقد السياسي حيث يكشفان عن المفارقة في طبائع المستبدين، الذين يرعدون ويزبدون أمام الشعب، في الوقت الذي ينهزمون فيه أمام النساء، وفي ذلك نوع من التشهير أو التشفي منهم .

- **العلاقة مع أقطاب السلطة :**

يكشف المثل عن الصراع السياسي بين أقطاب السلطة السياسية بقوله :

" **بينهم ما بين حاشد وبكيل** "(2)

و يستحضر المثلُ الصراعَ التاريخي التقليدي بين القبيلتين الكُبريين في اليمن؛ لتصوير مدى الصراع في كيان السلطة السياسية، وقد يكون هذا الصراع حقيقيًا، لكنه قد يكون صراعًا مفتعلاً، فيدعو المثل إلى الحذر من افتعال أطراف السلطة للخصومة والتشاجر الظاهري الذي من شانه أن يوهم الآخرين بذلك، ويلهيهم عما وراءه، فيقول:

"**إذا تضاربت الرُّبَاحْ أَوْبَهْتْ على ذُرَتَكْ**" (3)

" **إذا تضاربت الرياح فاحذر على جِرْبَتَكْ**" (4)

وبذلك يقوم المثل بدور التوعية السياسية لإدراك ما وراء الصراعات الظاهرية المفتعلة بين وقت وآخر بين أقطاب السلطة؛ ليبني المجتمع على ذلك الوعي موقفه

---

(1) نفسه، 377/1327.

(2) الأمثال اليمانية ، 1098/ 319 .

(3) نفسه، 226/ 92. الرُبَاح :القرود، أَوْبَهْتْ : أي انتبه، ذرتك : أي زرع الذُّرة .

(4) الأمثال اليمانية ، 227/ 92 . الجِرْبَة : الحقل .

المناسب. فالقرود تفتعل المشاجرة الظاهرية؛ لتصل إلى الحقول وتلتهم المحصول، وهو هنا يقابل الثروة التي هي مدار الصراع بين المتنفذين الذين يظهرون خلافًا مفتعلاً بينهم، وفي الوقت نفسه يتقاسمون الثروة.لكن المثل يدعو إلى" الانتباه والحذر " والتسلح بالوعي الذي يكشف حقيقة المتصارعين، ويستوقفنا التعبير " بالقرود " في هذين المثلين، ولماذا هذا التعبير بالذات ؟ وهذا يحيلنا إلى مثل سابق هو " خذ القرود بالعهود " الذي يعد خطابًا من خطابات السلطة في تعاملها مع المعارضين، مما يجعلنا إزاء مواجهة بين خطاب الشعب المتجسد في المثلين و خطاب السلطة " خذ القرود بالعهود " **ونصبح أمام صراع و مواجهة على المستوى اللغوي بين صوت السلطة، وصوت الشعب، فكل طرف يصم الآخر بأنه قرد .**

ثانيًا : السلطة القضائية

يسعى المثل الشعبي لتصوير مساوئ السلطة، ومن ذلك تعقبه لمساوئ السلطة القضائية، وتناولها بالنقد اللاذع، والتعبير الساخر، ويعد القضاء من مؤسسات الدولة، بل إن طبقة القضاة في اليمن، كانت تحتل مرتبة اجتماعية عليا، ولا شك في أن تشوهات السلطة القضائية، وفساد القضاة من الأمور التي تثير حنق الشعب؛ فيلجأ إلى رفض هذا الواقع من خلال كشف مواقع الخلل،يقول المثل:

" اثنين بيض خير من شاهد عدل "([1])

والمقصود بـ اثنين بيض : ريالان من العملة الفضية التي كانت متداولة في اليمن، فهما لدى القاضي خير من شاهد عدل، وأنفع وأرجى في تحقيق المراد . وهذه كناية عن مدى الفعل السحري للرشوة لدى القضاة، حيث لا ينفع الشهود ولو كانوا عدولاً، ويحيل المثل على مرحلة تاريخية كانت العملة الفضية في اليمن متداولة، لكنه في مضربه ينسحب على كل مرحلة يفسد فيها الجهاز القضائي وتسود الرشاوى، وتحل محل المعايير الشرعية والقانونية .

وفي سياق النقد السياسي الشعبي لسلطة القضاء يقول المثل :

---

(1) الأمثال اليمانية، 53/920.

" **ادّلو حقْ بنْ هادي، يَكْرُضْ غَرِيْمَكْ الحبسْ** "([1])

وهذا المثل يعزز سابقه ويعضده في نقد الفساد المستشري في مفاصل الدولة خصوصًا في السلطة القضائية، " **فابن هادي " أضحى مصطلحًا شعبيًا دالاً على الرشوة**، وكأنَّ شخصًا ما في نسق الخطاب يقول لآخر معنيٍ بأمر، ناصحًا إياه " ادّلو حق بن هادي " أي أعطِ له رشوة فهي؛ كفيلة بأن تجعله " يكرض " أي يلقي بغريمك في السجن، وقد جاء الفعل (يكرض) جوابًا للطلب، فيتنزل منزلة جواب الشرط، وصيغة (يَكْرُضْ) فيها دلالة على انفعال المسؤول بالرشوة واستجابته للراشي في القسوة على خصمه، وإيداعه السجن دون مراعاة لإنسانيته، المهم أن يتسلم الرشوة (حق بن هادي) .

وهذا يعد سقوطًا رهيبًا للسلطة القضائية، وأكثر منه دلالة قول المثل :

" **بِبِيْسَتَكْ واركبْ القاضِي** "([2])

البيسة: عملة فضية قليلة المقدار، بيد أن السلطة القضائية تتهاوى أمام المادة مهما كانت ضئيلة، وهنا يتجلى أثر البعد المادي في منظومة القيم الأخلاقية لدى السلطة القضائية، حين تسقط في مهاوي الابتذال، وتهبط من سماء القيم، وهي المناطة بحمايتها، ولا شك في أن " اركب القاضي " كناية عن استلام القاضي لمراد الراشي، وتنفيذه ما يريد .

إن المثل الشعبي يجسد قيمة الرفض من هذه الزاوية؛ حيث يتسلل إلى المناطق الخفية من السلوك الرسمي لدى السلطة القضائية، ويمعن في فضحه، يقول المثل مصورًا مدى فساد القاضي، ومدى تأثيره في آنٍ :

" **فَسْوَة القاضيْ تعلك** "([3])

فالقاضي معلول من سوء ما يأكل، وما يُدْلَى به إليه من أموال الناس بالباطل حتى إن مجرد (الفسوة) منه تصيب من حوله بالعلل، وربما تنتقل الدلالة من الجانب

---

(1) الأمثال اليمانية ، 74/168.ادلو:يعني اعطي له .يكرض : يلقي به . الغريم : الخصم .الحبس : السجن .

(2) الأمثال اليمانية، 261/848.

(3) نفسه، 768/3085.

الحسي إلى الجانب المعنوي إذ تدل على مدى القدرة التأثيرية للقاضي بحكم المكانة التي يحتلها والسلطة المنوطة به، فأدنى تغيير في مسار الحكم والقضاء قد يودي بالمرء إلى التهلكة المعبر عنها بالعلة، ومن ناحية أخرى يحمل المثل دلالة التحذير من كثرة مجالسة القاضي لفساده؛ فقد يصيب مجالسيه بالعلل، لكثرة فساده .

ونظرًا لفساد القضاء يلجأ المتخاصمون إلى التمرد على القاضي وإصلاح العلاقة المتوترة بينهما عن طريق الاتفاق الذاتي، هروبًا من جشع القاضي وسوء استغلاله لمنصبه يقول المثل :

" إذا سدوا الغُرَمَا فلَجُوا القاضي "([1])

بمعنى أنَّ تصالح المتخاصمين يغيض القاضي، فالتصالح فيه تفويت الفرصة على القاضي، وهذا ما يؤدي به إلى الغيظ الموّار الذي يفصح عنه لفظ " فَلَجُوا " أي أغاظوا" إغاظة شديدة،وكأنهم قسموه شطرين، ويردف هذا المثل مثل آخر :

" السكتهْ فَلَجَتْ القاضي "([2])

وهذا المثلان يشيران إلى مدى الابتزاز الذي يتعرض له المواطنون من قبل القضاة، كما أن التعبير بالفعل " فلج " في المثلين فيه إشارة إلى مدى تأثر القاضي عندما تفوت عليه فرصة استغلال المواطنين، إن المثل يصور موقع القاضي وكيف تحولت مهمته من الحرص على إصلاح أحوال المتخاصمين، وتحكيم الميزان بين الناس، إلى وظيفة عكسية تتمثل في استغلال الخصومات لفرض الغرامات على المتخاصمين، فيلجأ المتخاصمون إلى الصمت أو إلى تشكيل سلطة شعبية بديلة تصلح بين المتخاصمين، أو يتصالحان فيما بينهما ، كما يشير المثل بالفعل (فلجوا) إلى نوع من التشفي اللغوي، بالانتقام عبر اللغة.

وتجلى من خلال الأمثال السابقة أن المواجهة تتجسد في كشف عالم " القاضي " ونفي سلطته من خلال تعريتها ونسفها، بوصفها سلطة فقدت شرعيتها لفقدانها مصداقيتها في أداء وظيفتها الحقيقية في حفظ مصالح الشعب، وترسيخ مفهوم

---

(1) الأمثال اليمانية ، 106/272.

(2) نفسه، 579/2230.

الميزان،لقد تحولت إلى سلطة تدمر القيم، و تستلب حضور المجتمع، ولذا يواجهها المثل الشعبي بالتدمير، والنفي .

❖ المبحث الثالث : نسق التغيير

الإنسان كائن رافض، والمثل الشعبي يسجل روح الرفض من خلال نُشدان التغيير الذي يتجلى بصور مختلفة تبرز المراحل المتدرجة لنمو وعي التغيير، أبرزها :

1- **انتظار التغيير :**

إن انتظار التغيير، يعد درجة أولى من درجات الرفض والمواجهة، ومن ذلك قول المثل:

" بعد العسر يسر " ([1])

تستدعي الذات الجمعية هذا المفهوم في لحظات العسرة، وهو مفهوم يتناص مع قوله تعالى {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا } سورة الشرح (5 - 6)

ولا شك في أن الذات الجمعية تتلمس فيه الانشراح من نصَبها الكادح في الحياة، وكبادها الدائب في دروبها، ولا سيما حينما تشتد عليها وطأة الطغيان السياسي، وفي غمرة الشدة والمحنة تستند إلى هذا المفهوم للابترادِ به في هجير الحياة .

والإحساس بوجود العسر خطوة أولى في إدراك المعاناة، والتطلع إلى اليسر ضرورة البدء بالرفض والمواجهة .

ونجد هذا المعنى في المثل القائل :

" إذا طالت الشدة قرب الفرج " ([2])

وفي صيغة أخرى:

" إذا عظمت الشدة قرب الفرج "([3])

وفي معناه المثل القائل :

"بعد الشدة فرج " ([4])

---

(1) الأمثال اليمانية، 286/956.

(2) الأمثال اليمانية ، 113/289.

(3) نفسه، 115/308.

(4) نفسه، 285/954.

أي إذا اشتدت الأزمات أعقبها الفرج، ومثله قول ابن شمس الخلافة :

هي شدة يأتي الرخاء عقيبها وأسىً يبشر بالسرور العاجل

وإذا نظـــرت فإن بؤسًا زائلاًللمرء خير من نعيم زائــــل

ويبين المثل القائل :

" **من مشنيقة لا مشنيقة فرج** " (1)

حرص الذات على استغلال لحظة التحويل من مشنقة إلى مشنقة لتتنفس الصعداء، و" يكاد هذا المثل (أن) يلخص أسفار التاريخ النضالي؛ لأن طريق النضال شاقة ولا ينتظر أيٌ مغامرٍ طريقًا مفروشة بالرياحين، وإنما كل مسالكه ظامئة النيوب والحراب، ولعل الصعوبة أصح طريق إلى تحقيق الغايات؛ لأن الخروج من مضايق والدخول في سواها بمثابة نزهة، أو فرج "(2) ويبدو من صيغة المثل أن السلطة تجعل الحياة لدى الشعب " مشنقة " وما تفعله من ممارسات قد يبدو من ظاهرها معنى التغيير ليس سوى نقل من مشنقة إلى أخرى، ومع ذلك فإن الشعب ينتهز لحظة النقل من مشنقة إلى أخرى؛ ليستخلص منها معنى الفرج، ولعل المثل بذلك يقوم بنوع من التثوير، فما قيمة حياة ليست سوى شنق ؟ وما معنى الوطن إذا تحول إلى مجرد مشنقة؟! بل وما معنى السلطة السياسية إن لم يكن لها وظيفة سوى الشنق والجلد ؟!

وفي معناه :

" **من مشناقة لا مشناقة حلّه** " (3)

" **نقل من وتد إلى وتد فَرَج** " (4)

بل إن المثل ينتهز اللحظة بين المغرب والعشاء ليجعلها لحظة زمنية تحتضن لحظة التغيير، يقول المثل :

"**بين المغرب والعشا يفعل الله ما يشا**"(5)

---

(1) الأمثال اليمانية، 1282/5675. لا مشنيقة : أي إلى مشنقة .

(2) فنون الأدب الشعبي في اليمني، ص : 504.

(3) الأمثال اليمانية، 1282/5674

(4) الأمثال اليمانية 1318/5845.

(5) نفسه، 1092/ 318.

وهي لحظة تغيير مستندة إلى قناعات إيمانية تسند فعل التغيير لله عزوجل الذي يفعل ما يشاء، ولا شك في أن هذا الفعل سيكون على أيدي العباد ،وباتباع الأسباب .

وقد يتمثل نسق الانتظار بكيفية أخرى ليست انتظار الفرج فحسب، بل مخاطبة الجاني لينتظر العقوبة، يقول المثل :

" قولوا لمن قد تنعم: قُسْمُه من الهم جالس " ([1])

فالمثل يبشر المترفين - على حساب الآخرين - بزوال نعيمهم، ويرسم أمامهم صورة لِهَمٍّ لا يبارح المكان، يظل في انتظارهم؛ لينسيَهم كل لذة تذوقوها، ولو قيل لأحد منهم يومئذٍ : هل رأيت نعيمًا قط ؟؟ لقال : لا ، وربي ما ذقت نعيمًا قط .

إن المثل يحمل خطاب المواجهة مع المتنعمين على حساب الآخرين من خلال هذا الإبلاغ " قولوا " وهو نوع من الرفض الجمعي، لكنه يكتفي بالتلويح " بالهم " دون بيان طبيعته، ولا آلية تنفيذه، وذلك أبلغ في الدلالة، والخطاب يوجه إلى كل من آنس للنعمة واسترخى على حساب المقهورين " قولوا لمن قد تنعم : قسمه من الهم جالس " أي أن كل من ذاق النعيم، وانغمس فيه، ينبغي أن يذكر بأن نصيبه من الهم ينتظره . ولعل إشعار المتنعمين بهذا المصير ينغص عليهم ديمومة التنعم . وهو نوع من العقاب الشعوري لهم، ينسيهم كل لحظة جميلة في حياتهم .

فالتنعُّم الحالي يقف إزاء مشهد ضدي هو الهم المستقبلي . الهم " جالس " يترقب لحظة الانقضاض، وهو تصوير دالٌّ وعميقٌ ينفذ إلى مطاوي النفس الإنسانية وخلجاتها، فيبدد نضرة النعيم، ولحظات النشوة .

لكن تعبير المثل بـ" قولوا " يشير إلى موقع المتكلم الذي لمَّا يتجرأ على القول المباشر، والمواجهة الصريحة، فلم تزل هناك مسافة للرفض، ولم يزل خطاب المواجهة مرتعشًا.

ولا يكتفي الحس الشعبي بتصوير زوال النعمة وانتظار الهم، بل يعمد إلى توسيع رقعة المأساة لتشمل بيت الظالم، المكنى بها عن ملكه كله .

" بيت الظالم خراب ولو بعد حين " ([2])

---

(1) نفسه، 3355/ 829 .

(2) نفسه، 1029/ 303.

يقـول الأكـوع :" يضـرب في النهايـة الحتميـة للطغـاة والمفسـدين، ومثلـه قـول القاضي عبد الرحمن الإرياني يندد فيها بمظالم الإمام يحيى حميد الدين :

إنما الظلم في المعاد ظلام وهو للملك معول هدام

وفيها يحذر الإمام عاقبة ظلمه وطغيانه، الأمر الذي انتهى بـه وبأسـرته وملكـه على ذلك المصير المحتوم :

أنصف الناس من بنيك وإلا أنصفتهم من بعدك الأيام

إن عشر السنين عنك تولت ودنا مصرع وحان حمام"

ونلحـظ أن المثـل ينـذر الظـالم بحلـول الظـلام في بيتـه، لكنـه يعبـر عنـه بصـيغة الغائب، فالمواجهة لم تزل في خطواتها الأولى، في حين أن خطـاب الإريـاني يحتـل موقعًا متقدمًا في الرفض فهو خطاب مباشر، بدلالة ضمائر المخاطَب" انصف – بنيك – عنك"

كما يقول المثل :

" **بيت الظالم ظلام** "(1)

ليقـرر العقوبـة المناسـبة، للظلـم، وهـي الظـلام، وفي اللفظـتين تقـارب في البنـاء . فالجزاء من جنس العمل .

2- **التلويح بالمصير :**

لا يزال المثل الشعبي يتعقب كل هواجس النفس الإنسانية في مواجهتها لأشكال الضيم والظلم، وتتعاقب الأمثال المنبثقة من أحاسيس الرفض والرغبة في المواجهة؛ لتشكل نسقًا بل أنساقًا **منها التلويح الماكر بالانتقام**، وينتزع المثل مبادئه من الحياة اليومية ويقدمها في قالب رمزي رَوَّاغ، يثبت القيمة الدلالية، وينسلُّ من قبضة المساءلة .

يقول المثل :

" **آخر المحنش للحنش** "(2)

" يضرب للمرء يغريه الحاكم بإيذاء الناس ثم تكون نهايته على يد ذلك

---

(1) الأمثال اليمانية ، 1030/ 304.

(2) الأمثال اليمانية ، 21 / 32. المحنش : الحاوي، وهو الذي يصطاد الثعابين .

الحاكم نفسه " وبهذا التأويل - الذي يورده الأكوع - يكون (المحنشون) هم أذناب السلطة، والحنش هو الحاكم المتسلط، هو السلطة السياسية ... وقد كُتِبَ هذا المثل أدنى صورة فوتغرافية في " متحف الشهداء" بتعز حيث تَشْخَصُ صورة السياف الذي كان يكلَّفُ بقطع رؤوس الأحرار والمعارضين، تبدو صورته وهو مذعن لسياف آخر، ينتظر الإعدام بأمر من ولي العهد الإمام أحمد يحي حميد الدين .. فآخر المحنش للحنش .. إن المثل بهذا التصوير يجعل المدلول قائمًا لا يغادر شاشة الذاكرة .

كما أن المثل يحاول تعميق المعنى بصيغة أخرى :

" كل طاهش لُهْ ناهش." ([1])

الطاهش معادل موضوعي للمستبد – وقد رمز به القاص اليمني زيد مطيع دماج للإمام في قصته التي حملت عنوان مجموعته القصصية " **طاهش الحوبان** "([2])- لكن المستبد الناهش يصبح منهوشًا في يوم من الأيام، وصيغة المثل كفيلة بتعميم هذا النسق الانتقامي .

فكلما زاد البغي على الشعب يدفعه لأن يصوغ من تجربته معالم يعبر بها عن إحساسه بالغبن والظلم في سياق تجسيده لنسق المواجهة والتمرد على السلطة .

يقول المثل :

" كما لك عليك "([3])

" من أمثال حضرموت، هو في معنى الحكمة " كما تدين تدان "، وهذا المثل يعبر عن رؤية الشعب في المماثلة، فكما تدين تدان " وربما يمثل هذا واقيًا من ظلم الظالم فحينما يَدَّكِرُ السلطان هذا المفهوم قد يرتدع؛ لأن المثل يفتح الدلالة وبلفظ موجز على آفاق لا تحد، " كما لك عليك ." بإجمال شديد و دون إيغال في التفاصيل .. فالناس سواسية كأسنان المشط، وقد ينقل المثل المعنى إلى المجال الحسي المتعلق بالسّلف والقضاء، إذ يقول المثل :

---

(1) الأمثال اليمانية ، 854/3478"والطاهش " هو السَّبُع، والناهش : من نهش الشيء إذا عضه، والمعنى أن لكل طاغيةٍ طاغيةً أكبر منه ."

(2) طاهش الحوبان، دار العودة، بيروت، ط3، 1980.

(3) الأمثال اليمانية، 8850/4641.

" القضا من جنس السّلف " ([1])

وكأنَّ الظالم قد سلَّف المظلوم سلفة معينة، فقضاؤه، وإعادة سلفته سيكون من جنس هذا السلف، هناك تساوٍ في القدر، وهناك تجانس في طبيعة الرد والفعل، فلكل فعل رد فعل .

وأحيانًا يلجأ المثل إلى التذكير بأن الانتصاف سيكون في الذرية، والمرء أحرص ما يكون على توفير أسباب الرزق والأمان لذريته، يقول المثل :

" من ركب الناس كان القضا في عِياله "([2])

يقول الأكوع عن المثل بأنه " من أمثال الكنايات . يضرب في الرجل الظالم يظلم الناس فتكون العقوبة في أولاده ."

وفي معنى هذا المثل :

" من كان أبوه يركب الناس كان القضا في عياله " ([3])

" يضرب في الظالم إذا نجا من العقوبة، حلت بأولاده . "

فالجزاء من جنس العمل، وإذا نجا الظالم من العقوبة فإن المثل الشعبي يجعل العقوبة ماثلة أمام عينيه؛ حيث يعرضها المثل شاخصة بادية للعيان، إن المثل يختصر الزمان وينفذ إلى الأجيال المتعاقبة، ويقرر العقوبة فيها إنها " **المحكمة الجمعية الشعبية** " التي تجعل ما هو آتٍ كأنما قد أتى، أو هو على أتم جاهزيته للقدوم عبر الأجيال، وربما يكون المثل القائل :

" ما زرعه الأب حصده الابن "([4])

أكثر تهذيبًا؛ لأنه لم يلّوح بالانتقام إلا عبر فعل متعلق بالزراعة الحصاد الذي يعد نتيجة تلقائية لطبيعة المزروع، لكن المثلين السابقين بما يحملانه من الكناية يعدان أبلغ في الانتقام، وأشنعَ في التصوير .

ويلوذ المثل أحيانا باستحضار عادات العرب الشائعة يقول المثل :

---

(1) الأمثال اليمانية ، 812/3285.

(2) نفسه، 1216/5318.

(3) الأمثال اليمانية، 5592/ 1267.

(4) نفسه، 4412/ 1039.

" العرب ما يموتوا إلا متوافيين " ([1])

يقول الأكوع تعقيبًا على المثل :" من عادة العرب الشائعة، لا سيما قبائلهم، أن المرء منهم لا يموت في الغالب موتًا طبيعيًا - إذا كان في ذمته دين دمٍ أو إساءة إلا وقد اقتُصَّ منه مهما طال الصبر عليه، فإذا مات قبل أن يقتص منه، فإن أقرب شخص إليه هو الذي يتحمل مهمة القضاء – رضي أم كره – وقد ورد المثل بصيغ مختلفة : **" ما يموت العرب إلا وهي متوافية "** و" **مستقضي بعد سنة قال :مستعجل "**

" إذا مات الغريم فابن عمه يفديه " ([2])

وهذا يصور الحياة القبلية والعادات المتوارثة بينهم، فإن أولياء الدم لا ينسون ثأرهم إذا مات القاتل؛ لذلك فإنهم يقتلون أقرب الناس إليه حتى لا يذهب دم قبيلهم هدرًا، ومثله قول الشاعر العكبري :

"جنى ابن عمك ذنبًا فابتليت به إن الفتى بابن عم السوء مأخوذ" ([3])

وقد يستحضر المثل المعنى من البيئة المحلية المتعلقة بالحيوان وما يجرى في عالمه من صراع، يقول المثل :

" يا منصف الدَّبعا من أم القرون " ([4])

وجاء بصيغة أخرى على هيئة سؤال :

" من ينصف الدبعا من أم القرون ؟ " ([5])

وهذا مصداق لقول الحديث الشريف الذي يشير إلى أنه في يوم الفصل يأتي المولى عز وجل بالجمَّاء فينتصف لها من القرناء

ويأتي مثل آخر ليقرر أن :

"الجزاء من جنس العمل " ([6])

---

(1) الأمثال اليمانية ، 706/1786.

(2) نفسه، 377 / 137.الغريم : الخصم .

(3) نفسه، ج 1، ص : 86.

(4) الأمثال اليمانية، 1369/611. الدَّبعا : التي لا قرون لها من البقر أو الغنم .

(5) نفسه، 1294/5730.

(6) نفسه، 1317/ 375.

وهذا يجعل الظالم ينتظر الجزاء المتجانس مع عمله في كل لحظة يسيء فيها الفعل .

3- الدعوة إلى تأسيس عالم الممكن :

لا يفتأ المثل الشعبي يسعى لتأسيس العالم المنشود، عالم الحلم، الذي تسوده القيم الحياتية العليا، وحقوق الإنسان الكبرى، ومن ذلك الدعوة إلى :

أ. المساواة :

حيث ينتفي التمايز والتراتب بين الناس، يقول المثل :

" الناس عيال تسعة " ([1])

" أي أبناء تسعة أشهر. والمعنى لا تفاضل بين الناس ما داموا كلهم أبناء تسعة أشهر قضوها في بطون أمهاتهم . يضرب للمتعالي على غيره ." وهذا التفسير يتناغم مع انتخابنا للمثل للتعبير عن نسق التغيير، والدعوة لتأسيس العالم البديل عالم الممكن ، فالذات المخاطِبة تعلن قيام عالمها المكافئ لعالم المتعالي، وتعلن من خلال الخطاب المثلي القيمةَ الإنسانيةَ العليا "المساواة"، وينهض التعبير بلفظ الناس بحمل الدلالة المستوعبة لكل الناس " **الناس عيال تسعة** " فهم يشتركون بكونهم متساويين في أعمارهم في بطون أمهاتهم، فلماذا يتفاوتون في المراتب ؟ إن المثل إعلان عن الحضور والمشاركة المتساوية في المواطنة والحقوق والواجبات، ويقف في مواجهة السلطة السياسية حين تنتهج التمييز بين الناس، وفي مواجهة السلطة الثقافية المتمثلة بثقافة النسب التي تؤمن بالنسب معيارًا للتراتب الاجتماعي .

ويأتي تأكيد قيمة المساواة في مثل آخر، يقول :

" كلنا عيال تسعة "([2])

فالإحساس بالمساواة لا يتأتى إلا للنفوس الحرة التي تأنف الضيم، ولا تقبل الهوان؛ ولذلك يأتي التذكير بالمساواة الذي يحمله المثل " كلنا عيال تسعة "،ولعله أبلغ في التعبير عن هذه القيمة؛ لأن صيغته اللغوية تستحضر مجتمع التخاطب؛ لتقرير قيمة

---

(1) الأمثال اليمانية 3524/ 863.

(2) نفسه، 880/3616.

المساواة، وكأن المخاطب والمخاطب في مواجهة صريحة، تقوم الذات الجمعية باستشعار كينونتها في مواجهة الاستلاب السياسي والثقافي .

كما يؤكد مبدأَ المساواة - على مستوى عالم الريف - المثلُ القائل :

" الشيخْ وابنْ آدمْ سَوا ، زايدْ بقوله يا نقيب " ([1])

فالمثل يتحدث عن موقع الشيخ بالنسبة لأفراد مجتمعه، ويجلي رؤية المجتمع التي تساوي بين الحاكم والمحكوم بناءً على معيار الآدمية، ولعل التعبير بـ " ابن آدم " يؤسس لهذا المعيار فالكل " سوا " لا فرق، ولا تمايز، وإن كان المثل يمنح الشيخ الميزة الشكلية " لقب النقيب " - بعد تقرير المبدأ الجوهري " المساواة " - وهو لقب لا يخوله التميُّز على أبناء مجتمعه، بل إن " هذا اللقب اللامع يفرض عليه خدمة غيره؛ لكي يحتفظ باللقب ولموعه، كما يفرض الشعب على نفسه حسن القيام بعمله "([2]) فموقع الشيخ ليس مسوغًا للشعور بالمزية على بني آدم، ولعل التعبير بـ " ابن آدم " إشارة إلى أصل البشرية فكلهم لآدم، وآدم من تراب ..ولا يبقى للشيخ سوى اللقب " يا نقيب "،وبذلك يتضمن المثل نقدًا سياسيًا للتراتب الاجتماعي، ويدعو إلى المساواة .

ويأتي مثلٌ آخر أكثر صراحة في مواجهة السلطة المتمثلة بالشيخ وتقرير مبدأ المساواة، إذ يقول :

" يا شيخ ما شَيَّخوك إلا الرجالْ والا فانت رجَّال من جَيْزْ الرجال "([3])

وهذا المثل كما يقول البردُّوني : " أكثر امتلاء بالنظرية والتذمر معًا ... الشيخ الذي تزعم بقاعدة كالإمام الذي تتوج بيعة، كلاهما مكلف بالمسؤولية عن تكليف من الجمهور، وعن وعيه الخاص بالمسؤولية؛ لأنه مجرد واحد من الرجال، ارتقى بهم ويسقط برفضهم إياه، وهذا التأكيد على عادية الزعيم، وعلى انعدام زعامته بلا مؤيدين فكرة أساسية، على أن شروط الزعامة حسن القيام بكل المهمات باعتبار المسؤول فردًا من غمار الجماهير."([4])

---

(1) الأمثال اليمانية ، 2444/ 628 .

(2) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص :572 .

(3) الأمثال اليمانية، 1282/5674

(4) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 571- 572.

إن المتأمل في المثل يجد أنه يقوم بهدم الرؤية الاستبدادية للشيخ التي تجعل سلطته وراثية حتمية، وتنتزع صلاحية تعيينه لتجعلها في يد الرعية .أي أنها تجعل الموقع الذي يتسنمه الشيخ هبة من المجتمع، لا حَقًّا موروثًا للشيخ؛ " فمن شأن التلفظ أنه قد يغدو أفق مواجهة وصراع بين الأنا واللاأنا، أو بين الأنا والأنت (المخاطب الفعلي) بما هو كائن متسلط، أو بما هو رمز لسلطة قمعية مطلقة، بهدف نفيه وتقويض سلطته المطلقة التي ما ينفك يقمع بها الأنا الجمعية، ويصادر حقها في الحياة الكريمة."([1])

فهناك رفض لنظام العلاقة القائمة بين المخاطِب الفرد في لحظة الخطاب وهو الرعوي – وهو المخاطِب الجمعي الذي أتاح للخطاب النفاذ عبر الذاكرة الجمعية لتداوله – والمخاطَب الشيخ بوصفه سلطة مهيمنة، وترسيخ رؤية جديدة لتلك العلاقة، تقلب الرؤية التقليدية، وتجعل السلطة للمجتمع لا للفرد . وتجعل الشيخ فردًا من أفراد المجتمع، لا مزية له على من سواه فهو " **من جَيْزْ الرجال** " لا فضل له ولا مزية عليهم، وتعد هذه رؤية نافذة لعلاقة المحكوم بالحاكم " حيث حكم الشعب نفسه بنفسه " يقدمها المثل بصيغة خطابية لا تعقيد فيها، ولا التواء .

إن الخطاب يقدم رؤية مفتوحة وليست مغلقة لأنها تسجل حضور الذات في ترسيخ قيمة إنسانية عليا، وتنشغل بهموم الإنسان الذي يعاني من الاستلاب، ويتوق لعالم مفعم بالقيم الإنسانية، حيث لا يستغلُّ الإنسان أخاه الإنسان، ولا يستبد الحاكم بمحكوم . وإن كان التعبير بلفظ "**الرجال**" يوحي بطبيعة المجتمع اليمني في ربط الفعل السياسي بالرجال، وتغييب دور المرأة، فذلك يعدُّ انسجامًا مع الرؤية المهيمنة في المجتمعات الذكورية التقليدية، على الرغم من أن التاريخ اليمني يحفظ نماذج شهيرة في دور المرأة في الفعل السياسي، فضلاً عن التحولات المعاصرة التي أتاحت للمرأة دورًا كبيرًا في هذا المضمار .

ب. العدل :

إن " المثل العامي يعطي صورة حية ناطقة لطبيعة الشعب بما فيها من تيارات ظاهرة وخفية على حدٍ سواء، وهو بذلك يكون اللون الأدبي الذي يتمثل فيه الصدق،

---

(1) ما الخطاب، وكيف نحلله ؟ ص : 125.

ولا يعتمد على المواربة، ورغم ذلك فإن هذا اللون من الأدب ظل بعيدًا عن سيطرة الحاكم بل إنه يحس به، ولا يستطيع أن يفعل معه شيئًا، أو يحد من سطوته، وقد يستطيع الحاكم أن يحد من شعبية أغنية، ولكنه يعجز عن مواجهة المثل؛ لأنه يتمدد وينتشر في المجتمع كانتشار النار في الهشيم " ([1])

ويلجأ المثل إلى الحكمة في معركته ضد السلطة لكشف قناعات الشعب إزاء قضايا الحياة السياسية، وتقرير مبدأ العدل في العلاقة بين الحاكم والمحكومين، من خلال المقارنة بين العدل والظلم .

يقول المثل :

" العدل ما دام عمر والظلم ما دام دمر "([2])

وهذا المثل ينسجم مع قانون اجتماعي، يؤكده علم الاجتماع وقد أورده ابن خلدون في مقدمته الشهيرة في (الفصل الثالث والأربعون): " في أن الظلم مؤذن بخراب العمران "([3]) .

إن المثل يفصح عن بنية ضدية سياسية تتمثل بطرفي المثل :" العدل المعمر، والظلم المدمر " وفي الوقت الذي يقرر فيه هذا المفهوم الاجتماعي، فإنه يتضمن دعوة إلى ممارسة العدل، مشفوعة بالدليل الذي يغري بالعدل، ويحث الطغاة على التزامه وتحريه، ويضع في المقابل الصورة الضدية " الظلم المدمر " وفيه تنفير من المداومة على الظلم الذي أدمنه ويدمنه كثير من القائمين على أمر الشعوب .

ولعل المثل القائل :

---

(1) موقف المثل الشعبي من الظلم والتعسف، طلال سالم الحديثي، التراث الشعبي، تصدر عن وزارة التراث والإعلام، دار الجاحظ، العدد العاشر، السنة الحادية عشرة، 1980م ص : 26.

(2) الأمثال اليمانية، 700/2773

(3) مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط6، 1986م، ص : 286. ويعلل ذلك بقوله : "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها وتحصيلها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا من السعي والاكتساب ."

" العدل أساس الملك " ([1])

يجعل من العدل ضرورة من ضرورات بقاء الملك . وقد رأينا في مثل سابق كيف أن للعدل أهميةً حينما يصدر من الحاكم وكيف أن" **نخس الملك، ولا خصب الزمان ."**

وتقترن الدعوة إلى العدل بالدعوة إلى الأمان

فيقول المثل :

" الأمان قبل الإيمان ." ([2])

فالأمان مقدم في الثقافة الشعبية على الإيمان، لاستحالة القيام بمتطلبات وتكاليف الدين والحياة دون تحقق الأمان .

ج. الشورى :

تعد الشورى قيمة إسلامية أصيلة وضرورية لقيام الحياة السياسية وقد أمر بها القرآن الكريم، بقوله تعالى : { وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ }آل عمران159

كما أن " الشورى ليست حكمًا فرعيًا من أحكام الدين يستدل عليه بآية آو آيتين وبعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية على العباد ، ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة ونهوضها بأمانة الحكم. "(3)

إن " الشورى هي أصل عقدي غير قابل للتعطيل، إنها التعبير عن فكرة الاستخلاف في الأرض وفي السلطة ، أي استخلاف الأمة للحكم في شؤونها بمقتضى الإجماع"(4)

وقد حفلت الأمثال الشعبية بهذه القيمة السياسية الرفيعة ، ومن ذلك :

---

(1) الأمثال اليمانية ، 699/2768

(2) نفسه ، 218/648

(3) الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، راشد الغنوشي ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية 1992م، ص: 109.

(4) الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ، عبد الإله بلقزيز ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط2، 2004م، ص: 172.

" من استشار الرجال شاركها في عقولها "(1)

فالتشاور تشارك، تشارك في العقول والمواقف، والمثل يدعو إلى مشاورة ذوي الرجاحة العقلية والرأي الصائب " الرجال "؛ لأن ذلك يعني استخلاصًا لتجاربها في الحياة وحكمتها في الأمور، ومن شأنه أن يقيم الحياة السياسية على النهج القويم، نهج الشورى والتشارك في إدارة الحياة، لا الاستبداد بالرأي ، والشورى تجعل المرء يقف على أرض صلبة لا يلحقه فيها الندم.

" من شاور ما ندم " (2)

لكن إذا ضاعت الشورى حل الندم :

" ضياع الشُّورْ مفتاح الندم "(3)

ولات ساعة مندم، إن المثل الشعبي يقدم رؤيته في الشورى والنتائج المترتبة عليه اتباعًا أو تركًا، ويصور المثل مصير المعرض عن شور الرجال المستغني برأيه عن رأي الرجال ذوي الخبرة بشؤون الحياة، حين يقول :

" أذي ما يستمع الدقون يرجع يحب الأحذي "(4)

وهو مصير مهين لمن يتأبى على سماع مشورة الرجال حيث يبدو وهو يقبل أحذيتهم بعد أن عرف قيمتهم، وأدرك أثر عدم مشاورتهم . الدقون كناية عن الرجال ذوي الرأي والحكمة ، وتقبيل الأحذية كناية عن شدة الترجي جراء الإعراض عن الإصغاء لرأيهم ،و هو مصير تجعله الكناية أكثر إيلامًا وإهانة لمن يستغني عن مشاورة ذوي العقول .

ويقول **" من رد قول الرجال تمنى احذاها " (5)**

وينعي المثل على المستبدين تفردهم برأيهم، ويجعل ذلك مصدر الذل والمهانة :

" من استبد برأيه ذل "(6)

---

(1) الأمثال اليمانية، 1164/538.

(2) نفسه، 1233/5406.

(3) نفسه، 670/2629.

(4) نفسه، 150/421.

(5) الأمثال اليمانية ، 1215/5308.

(6) نفسه، 1163/5034.

ويدعو المثل إلى أن تكون الشورى هي الأصل في التعامل السياسي، وأن يكون استخدام القوة هو الاستثناء، فيقول :

" **شاور عشر واقطع مرة** "(1)

" **أوطِن ثم أوطِن ثمّ اقطع** "(2)

وهو بذلك يدعو على لزوم الفعل السياسي القائم على الشورى وتخاصب الآراء وتلاقحها، ويجسد النتائج المترتبة على الموقف الاستبدادي المتفرد بالرأي .

ولكنه مع تحبيذه للشورى ينبه من مشاورة من لا حكمة لديهم ويجعل الحتف نتيجة حتمية لمشورتها، يقول :

" **من صدق أشوار الردي أمسى قتيلها** " (3)

وقد يكون هذا (الردي) من أذناب السلطة الذين لا خبرة لهم بالحياة، ولا دراية لهم بشؤون السياسة .

4- التحذير من الاستعلاء :

إن الاستعلاء مذمة يناهضها الذوق السوي، ويرفضها الأحرار؛ لأن فيها تفضيلا للذات على الآخرين، والنفس الإنسانية تنفر من كل من يتعالى عليها، وتزدري كل متخلقٍ بالاستعلاء، ونجد أن المثل الشعبي يقدم هذا الملمح المزاجي فيقول :

" **من تعظم تهدم** " ([4])

ويقدم أسلوب الشرط الرؤية موجزة مختزلة إلى أقصى حدود الاختزال؛ فالشرط وجوابه في كلمتين اثنتين يرتبطان بعلاقة سببية، فالتعظم سبب للتهدم، التعظم بكل أشكاله يعني التهدم بجميع مظاهره . وهو يعني الهلاك، ولعل الدلالة الضدية بين المفردتين تعمق حجم المفارقة . كما في المثل القائل:

" **من تعظم هلك، ومن جرى عليه الروح راح** " ([5])

---

(1) نفسه، 599/2312.

(2) نفسه، 244/781.

(3) الأمثال اليمانية، 1238/5437.

(4) نفسه، 1187/5162.

(5) الأمثال اليمانية ، 1187/5163.

إن التعظُّم مقرون بالتهدم؛ فما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع، لكن المثل هنا لا يرصد حركة الوقوع، بل هيئة الوقوع المتهدم، " إن الأمثال الشعبية عصارة تجارب شعبنا وأروع مخلفاته الفطرية؛ لأنها تنبع من صميم المحلية وتتضوع بأنفاس بلادنا، وهي إلى جانب أنها أفكار فهي فنٌ جيدُ التعبير، قويُّ التركيز على أهم القضايا "([1])؛ "ولهذا كان المثل الشعبي تعبيرًا عن احتجاج ووعي بلا شرعية التسلط المفروض عليها "([2])

ومن هذا المنطلق تسعى الأمثال إلى تجريد المتعظم المتكبر على الشعب من حق البقاء، وتلصق به صفة التهدم؛ لأنَّ التعظُّم تجرُّدٌ من أبرز قيم الإنسانية، وخروجٌ عن أطوار البقاء، ودائرة الاستمرار، التعظم في النفس مقرون بالتقزيم للآخرين، ولا ينجم إلا عن رؤية استعلائية من لدن المتعظم؛ ولذلك يلجأ الحس الشعبي إلى الانتقام، ويجعل الاستكبار مقدمة للسقوط، بل التهدم والهلاك، فهو يقرنه بالتهدم وهو موازٍ له في الصيغة اللغوية، وناجم عنه في الحركة الاجتماعية، وبذلك يقوم المجتمع عبر المثل بعملية هدم لمن أراد البناء بالاستعلاء، ويمارس انتقامًا عنيفًا عبر المثل الشعبي الشارد بين الناس من كل من تسول له نفسه التعالي على المجتمع، فمن تعظم تهدم، ولا ينفصل الشرط عن الجزاء بفاصل؛ ليدل على التهدم العاجل المعجل، وتارة تجازيه " بالهلاك " فهو هلاك أخلاقي قيمي، ودمار عمراني واجتماعي، دمار على المستوى الشخصي، وعلى مستوى الملك، إنه خلق ذميم لا تقبله النفوس السوية؛ وبذلك يمارس المثل نقدًا سياسيًا عميقًا .

ويأتي المثل بصيغة أخرى يقول:

" من أكبر أدبر، ومن تعظم هلك "([3])

المثل يعزز نسق الرفض الذام للاستكبار، فالمساواة خلق إنساني تسعى الشرائع السماوية والمناهج الوضعية لتحقيقه، " إن هذه الأمثال بمجموعها من أثقب نظريات

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 428.

(2) موقف المثل الشعبي من الظلم والتعسف، ص : 28.

(3) الأمثال اليمانية، 5062 / 1168. أكبر : أي استكبر، أدبر : أصابه الدبور أي سوء الحظ .وهذا

الحكم، وهموم إرادة الأفضل؛ لأن هذه الأمثال تصور ذهني مثالي يبحث عن انعكاس تصوره في شكل صورة من نسيج المثالية الفكرية ومن إنضاج الواقع المتحرك. "([1])

5- الاستقواء :

" إن المثل الشعبي انعكاس طبيعي لحياة الإنسان بخيرها وشرها، وحلوها ومرها، والمثل وهو يعكس هذه الحياة لا يرددها كالببغاء دونما هدف واضح أو سياسة مقصودة، ولكنه يهدف أولاً من استعراض الخير والشر إلى دفع الإنسان للاتجاه إلى الخير، ويحذره من الالتجاء إلى الشر، مستخدمًا عدة وسائل منها: التهكم والسخرية والكشف والدهشة والاستنكار، كما أنه وهو يدفع إلى الخير يتوسل بالنصيحة المباشرة وغير المباشرة ..."([2])

و يحفظ المثل الشعبي في ذاكرة الأجيال معاني الاستقواء التي تجعل الإنسان على قدر من التماسك والرفض، فتشكل " نسق الاستقواء " ومحاولة التعويض عن خسارة الذات في مواجهة الواقع عن طريق تأكيد قدرات من يعتقد ضعفه في إلحاق الإهانة بمن يستقوي عليه ...

ومن الأمثلة في ذلك :

" **البلبل ينكحه فار** ." ([3])

فالبلبل الذي يمتلك أجنحة قادر على التحليق في العلو، ومع ذلك قد يهينه الفأر .

ولعل لفظ "ينكحه" تجسد مدى الانتقام من القوي المغرور بنفسه ... ويعد هذا النسق من أنساق الرفض والتلويح بإمكانية التأثير في السلطة المتضخمة، وإحداث ثقوب في الجدار الصلد، ويتجلى هذا النسق في مثل آخر يقول :

" **أربع جراد وشططين الغرارة** ." ([4])

شطط : شق، الغرارة : الجوالق، يضرب في أن القليل من الناس قد يحدث من

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص: 572.

(2) موقف المثل الشعبي من الظلم والتعسف، ص: 29.

(3) الأمثال اليمانية، 294/987

(4) نفسه، 156/440

الشغب والإزعاج ما لا يحدثه الكثير منهم " فأربع جراد ."... فقط قادرات على تشطيط الغرارة ... بيد أن هناك مثلاً أكثر دلالة على الاستقواء والتحدي حيث يقول المثل:

" **العِكْبَارْ قِرِطَ الصبرهْ** " ([1])

فالفأر قادر على قرط الحديدة الصلبة مع الدوام ، فلا ينبغي الاستهانة بقدرته ،ولعل المثل الأكثر طرافة هو المثل القائل :

" **النامِسَهْ تقتلْ الفيلْ** " ([2])

فالنامسة هي البعوضة وهي ترمز للضعف؛ ولذا قال الشاعر :

لا تحقرن صغيرًا في مخاصمة   إن البعوضة تدمي مقلة الأسد

ولعل تأنيث (النامسة) يسهم في تكثيف دلالة الاستقواء، وتعميق حجم المفارقة، كما يقول المثل :

المِصَلّبْ غَلَبَ الدَّوْلهْ "([3])

" المصلب : من لا يتحاشى ولا يخجل من الناس . والمعنى أن الدولة لا تعترف بالحق لأحد من الناس إلا لمن كان جريئًا سليط اللسان . "

والمثل فيه دعوة للرفض، ورفع الصوت، وعدم انتظار الدولة لتعترف بالحق لأهله؛ فالدولة لن تقر بحق إلا لمن يشهر لسانه في وجهها . فالأمثال السابقة تشكل نسق الاستقواء من خلال التأكيد على قدرة الطرف الأول (الشعب) المعبر عنه بـ(الجراد - الفار – العكبار – النامسة – المصلب ..) على المواجهة مع الطرف الآخر (السلطة) المرموز لها بـ(الغرارة - البلبل -   الفيل – الدولة)، وتعدد الصور لتأكيد هذا النسق مؤشر على تيقن القدرة على المواجهة .

ويهدد المثل الشعبي **بالقوة الجمعية** التي لا تقهر :

" **إذا تِجَابَرَتَ الدُّقُونْ كوَّنتْ الذيْ لا يَكُونْ** "([4])

---

(1) نفسه، 722/2864 والعكبار : هو الفأر، قِرِط : أكل، والصَبَرَةْ : حديدة مصنوعة من الحديد الصلب تستعمل لشق الصخور وتكسيرها ...

(2) الأمثال اليمانية ، 1308/5793.

(3) نفسه، 4914/ 1138.

(4) الأمثال اليمانية، 221/ 90.تجابرت : تعاونت وتعاضدت، الدقون : الذقون . كناية عن الرجال الأشداء .

ويؤكد أنه ما يزال هناك قوة ومنعه :

"عاد في الحِذا ما يرِدّْ الشّوكْ " ([1])

"أي أن لدينا من القوة والمنعة ما نستطيع أن نقاوم كل من يعتدي علينا ."

كما يتضمن المثل دلالة الرفض الممزوج بالسخرية يقول المثل :

" رِحِمَ اللّهْ مَقَاتِيْلَكْ " ([2])

وينطوي المثل على مؤشر المواجهة مع المخاطب الذي يستحضره نص المثل، وهذا يعني تقدمًا في خطاب المواجهة لدى الشعب، ويأتي المثل بصورة أخرى تقول :

" كمْ دَوْلَتِشْ يا عُقَبَهْ، قالت :على حَوِيَّة الذَّرِيْ " ([3])

وتجسد التحدي في المثل الشعبي في صيغ متعددة، منها رفض التهديد وإعلان الاستقواء :

" بقرة المِزَيِّنْ ما تِفْتَجِعْ من الطَّاسَهْ " ([4])

المزين : الحلاق ." يضرب لمن يهدَّد فلا يكترث بتهديد ولا وعيد "، ويقول المثل معلنًا التحدي :

" بيننا يا زَهْبْ طولَ الأَثْلامْ " ([5])

" يقال لمن يعتد بقوته وشبابه بأنه أمام ما يكفل بردعه ." وهذا يجعلنا نشعر بأن الرفض يتمكن لدى الذات المخاطبة التي تنذر المخاطَب بالهزيمة في المنازلة المرتقبة .وفي معناه المثل القائل :

" تِجَاهْ السيلَ أركَابْ " ([6])

أركاب: جمع ركب، وهي الصخرة الكبيرة، يضرب لمن يعتد بقوته تخويفًا له

---

(1) نفسه، 687/2712.

(2) نفسه، 1993/ 529 .

(3) نفسه، 3629/ 883 .

(4) الأمثال اليمانية ، 289/970.

(5) نفسه، 319/1098. من أمثال إب، زَهَبْ : اسم للثور.الاتلام معناها : شقوق التربة التي يشقها المحراث.

(6) نفسه، 325/1119.

بأنه ملاقٍ من هو أقوى منه صلابة، ومن الفصيح " إن كنت ريحًا فقد لاقيت إعصارًا"

وتتعد صيغ الأمثال المعبرة عن هذا المعنى :

" **تِجَاهْ المِفَدَّمْ سُمَارَهْ** "([1])

" **تِجَاهْ المناطِحهْ الجِدَارْ** "([2])

" **جاكَ البحْرْ، قال: جاكْ زرَّاطْهْ** "([3])

" **جاك قليل الدِّينْ، قالْ :جاك الذي ما بِشْ مِعِهْ دِينْ** " ([4])

كما يدعو المثل إلى المطالبة بالحق حين يقرر المبدأ القائل :

" **ما حق يضيع ووراه طراد** "([5])

" طراد متابع وهو في معنى المثل " ما ضاع حق وراءه مطالب "

6- إعلان المواجهة :

يتدرج المثل الشعبي في إعلان المواجهة و تسجيل الموقف الرافض للصمت، فهو تارة يخاتل في تعبيره، وأخرى يطلق صوته جهارًا، فتجده لا يقبل الانتظار؛ لأن:

"**الإنتظارْ يدِّيْ الشَّيْبْ**"([6])

كما أنه لا يطيق الصمت، ولا يستسيغ الشكوى، ولا يرتضي الضيم، يقول المثل:

" **السَّاكِتْ مَا لِه حَقّ** "([7])

وهذا المثل يتضمن الدعوة إلى الجهر؛ بوصفه سبيل الوصول إلى الحق، والتنازل

---

(1) الأمثال اليمانية ، 326/1124." المفدم : الجمل الهائج الذي يكمم فمه بالفدامة حتى لا يعض أحدًا ."سمارة : جبل سمارة، وكان يسمى (جبل صيد) ويقع في محافظة إب . " والمعنى أن جبل سمارة كفيل بتخفيف طيش الجمل الهائج لطول المسافة التي تقطعها القوافل فيه. "

(2) نفسه، 326/1126.

(3) نفسه، 359/126.

(4) نفسه، 360/1263.

(5) نفسه، 1029/4362.

(6) الأمثال اليمانية ، 238/756.

(7) نفسه 2141 /561 .

عن الجهر بالحق يعني الحرمان منه، و يعمد المثل إلى النفي القطعي لأحقية الساكت ... إن الصمت يعني التنازل عن الحق : الحق أيًا كان نوعه أو حجمه ....

إن المثل هنا يقرر أن الصمت ليس من ذهب، ولا حتى من نحاس، بل يُحْرِم الساكتَ من حقه، سواءً أكان الحق ذهبًا، أم خشبًا أم ما هو أغلى منهما مما يتعلق بحق التعبير والتفكير وربما حق الحياة .

ويأتي المثل الشعبي بصيغة ينفي فيها " الشكوى " التي قد تعني الخروج الحذر عن دائرة الصمت، لكن الشكوى بهذا المستوى هي أيضًا " سلاح الضعيف" كما يقول المثل :

" الشَّكوَى سِلاحَ الضَّعِيفْ " (1)

وإذا كان الصمت يوازي التنازل عن الحق، فإن الشكوى توازي الضعف، ولا يتوسل بها سوى " الضعيف " والضعيف لا موقع له في خارطة الفعل الحقيقي .

بل إن درجاته في الإيمان أدنى ... لأن المؤمن القوي خيرٌ وأحبُ إلى الله من المؤمن الضعيف... فالمثلان دعوة إلى الاستقواء، وقد يتقدم المثل درجة نحو الرفض؛ ليقول :

" المطيع حَمَارَ المُفْسِدْ "(2)

فالطاعة هنا معرَّة، والمطيع " حمارٌ " للمفسد، حيث يتحمل المطيع تبعات الاستجابة للأوامر وتنفيذ الواجبات، في الوقت الذي يتنصل المفسد من كل الواجبات ليتمرد على كل الأوامر، وربما ينال ما لا يناله المطيع من المكاسب ولذلك يشنع المثل الشعبي بالمطيع ويجعله " حمارًا " ومطية للمفسدين، فالتشبيه بالحمار في حد ذاته فيه تبشيع، فما بالك إذا كان تشبيها بالحمار مركوبًا ومن قبل المفسدين ؟!

هذا المثل يتقدم درجة نحو الرفض حين يُبِيْنُ عن أن المفسد يتخذ المطيع مطية إلى تحقيق مآربه، والمطيع خانع مأمور مركوب، والنتيجة أن المفسد يصل مبتغاه،ويحقق مآربه، ولا يبقى للمطيع إلا " حماريته ."

ويأخذ المثل في التدريج بتعزيز نسق الرفض والدعوة لعدم القبول بالذل .

---

(1) الأمثال اليمانية ، 615/238.

(2) نفسه، 1141/4933

يقول المثل :

" **لا تذِّل لمخلوقْ يسَلِّطِه الله عليكْ** "([1])

فالانكسار للمخلوق خلق مذموم، بل يذهب المثل الشعبي إلى أبعد من ذلك حين يجعل الخضوع مدعاة لتسلط الظالم على الخاضع، وقد كان بخضوعه يرجو النجاة لكنه لم يسلك مسالكها الحقيقية المتمثلة بعزة النفس، ورفض التسلط، إن الخضوع بهذه الرؤية يعد بوابة الذل والمهانة، وبذا نجد أن المثل الشعبي يرسم طريق الخلاص والرفض، ويستل من النفوس مشاعر الضعف والخَنى، كما أنه يدعو إلى رفض الجور، ويجعل حمله مقصورًا على الأذلة، فيقول :

" **ما يحْمِلْ الجَوْرْ إلا ذَلِيْلْ** "([2])

ويؤكد المعنى نفسه المثل القائل :

" **ما يحمِلَ الميل إلا وَلَدَ الوَيْلْ** " ([3])

وكلاهما يضرب " في فاقد الغيرة والحمية، لا يضيمه الجور والمذلة "، ولا شك في أن أسلوب القصر يحمل دلالة التوكيد بأن الجور أو الميل لا يُقبل من قبل الأسوياء، ولا يقبله إلا ولد الويل / الذليل ...

والمثلان يقدمان نسق الرفض في مستوى من مستوياته، وهو مستوى نفي قبول الظلم ... وفي ذلك تمجيد لمعاني الحرية، وإنعاش للإحساس بكرامة الذات .

" **صَيَادْ تِلحَقَ الذَّليل** "([4])

" يضرب في أن الظلم أكثر ما ينزل بالضعيف ." وكأن الهزيمة لا تقع على المرء إلا حينما ينهزم من الداخل، ويعتريه الذل فيكون قابلاً للأذى، تتخطفه الشياطين وتجتاله الغيلان .. من الجنة والناس، وإذا كان الذل عاملاً من عوامل وقوع الضراء على المرء فإنه كذلك لا يرتجى منه تحقيق نفع مما يدفعه إلى مجانبة التخلق به، يقول المثل:

---

(1) الأمثال اليمانية ، 910/3761.

(2) الأمثال اليمانية، 1081/4618

(3) نفسه ، 1081/4621

(4) نفسه، 658/2575.صَيَاد : أنثى الغيلان .

" ما ذِلْ يدِّيْ عافِيَهْ "([1])

وفي المثل القائل :

" قُلِ الحقّ ولوْ على نفسِك "([2])

إشهار لسيف البوح بالحق، ومغادرة مواقع الصمت " فالصدع بالحق واجب ينبغي ألاّ يضيع " ولو كان على النفس ... فيكون من باب أولى على الآخرين ... " قل " إنه فعل أمر يوجب على المرء قول الحق .. ولو كان على النفس فما بالك بالآخرين .. إن "قول الحق " فعل لساني فحسب لكنه يستوجب مراتب عليا من الجزاء الإلهي. " فسيد الشهداء حمزة ورجل قام إلى ملك جائر فنصحه فقتله "

كما أن التنازل أو الإغضاء عن " قول الحق " مذمة تلْحِق الصامت بركب الشياطين؛ لأنه فعل من أفعال الشيطنة " الساكت عن الحق شيطان أخرس " وهكذا يصبح الموقف من قول الحق يبوِّئ صاحبه إحدى منزلتين منزلة الاصطفاء، أو منزلة الاستقباح، إما اللحاق بركب الشهداء والأصفياء، وإما الانضواء تحت لواء الشياطين الخُرْسِ .

والمثل الشعبي يمتص هذه المعاني في صيغة موجزة " قل الحق ولو على نفسك " ولعل التذييل بـ " ولو على نفسك " يعزز من مشروعية " القول " لدى القائل من ناحية، ويوجب عليه " الإنصاف " في قول الحق على غيره وعلى نفسه، وهو بهذا يجعل التخلق بقول الحق " قيمة عليا " من قيم الحياة تنطلق من الذات إلى العالم الخارجي لتصبح سلوكًا معياريًا لا يخضع للمزاج والهوى ويتضمن دعوة إلى " نقد الذات " في الوقت الذي تتجه فيه الذات لنقد الآخر، وهما وجهان ضروريان للنقد السياسي الفاعل .

كما أن المثل يشير إلى ما قد يترتب على قول كلمة الحق، حيث يدفع قائلها الضريبة الباهضة ومنها فقد الأصحاب يقول المثل :

" كِلْمَةَ الحَقّ مَا خلّتْ لي صاحِبْ "([3])

---

(1) الأمثال اليمانية، 4405/ 1038. أي لا ذل يأتي بعافية .

(2) نفسه، 818/3307.

(3) الأمثال اليمانية ، 3605 / 878 .

ويستهين المثل الشعبي بأي نتائج تترتب على قرار قول الحق:

فـ " الحُرّ حرّ، وإن مسَّهُ الضُّرْ " (1)

وفي هذا المثل إعلاء من قيمة الحرية واستعلاء بها، فالحر حر، وإن مسه الضر، حر بكل ما تحمله الكلمة من معنى وإن مسه الضر بشتى صنوفه المتوقعة، وبذلك ينفذ المثل الشعبي إلى عمق النقد السياسي بصيغة مفتوحة " فالحر حر " صيغة مفتوحة لا تكاد تمنح " الحر " تعريفاً سوى أنه حر .. وهو تعريف لا يقدم جديداً لكن في الوقت نفسه لا يقدم سواه جديداً أو مزيداً عليه .." الحر حر " بكل ما تحمله الكلمة من معان وآفاق، حر في نفسه، ويطمح إلى تحقيق الحرية لغيره، حرٌ في القول والفعل، في التوجه والاختيار، في النقد وتقبل النقد، حرٌ في اتخاذ الموقف، وحر في تحمل تبعات الموقف .

كما أن المثل يفتح كوة مهمة في إشارته إلى ما يعقب الحرية من تبعات وما تقتضيه من تضحيات؛ وكأن كمال حرية الحر في تحمل الضرُّ، ولذا اقترن في نصح لقمان لابنه الأمر بالمعروف بالصبر على ما أصابه في سبيل ذلك في قوله تعالى :" {يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ } لقمان17 .

فالحرية قيمة عليا من قيم الحياة، وهي كما قال شوقي " حمراء "

وللحرية الحمراء بابٌ بكل يَدٍ مضرجةٍ يدقُ (2)

إذ إنَّ شجرة الحرية لا ترتوي إلا بالدماء ... كما يقال؛ ولذلك فالتمكين لقيم الحياة النبيلة لم يقم إلا على أشلاء شهداء، قدموا نفوسهم راضية مرضية في سبيلها على امتداد التاريخ ..

لكن المثل مثلما يفتح الدلالة في قوله " الحر حر " يفتحها في الجزء الثاني من المثل " وإن مسه الضر "؛ فالحر لا منتهى لحدود حريته، والضر لا حدود لمستوياته ومظاهره وأوجاعه.

---

(1) نفسه، 414/1471 .

(2) الشوقيات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، ص : 74.

وفي تمجيد الحرية يقول المثل :

" الحُرّ يِنْكِيه الكَلامْ، والنَّذلْ لا " ([1])

ينكيه : يؤلمه . أي أن الحر تؤلمه الكلمة وتؤثر فيه، في حين أن النذل لا يتأثر بما يوجه إليه من نقد أو عتابٍ، ومن أمثال المولدين الحر تكفيه الإشارة، ومن أقوال الشعراء في المعنى قول ابن مفرّغ :

العبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الملامة ([2])

وقول بشار بن برد :

الحر يلحى والعصا للعبد وليس للملحفِ مثل الرَّدِّ ([3])

وينبغي لمن طمح إلى معالي الأمور أن يقدم التضحية اللائقة بذلك، يقول المثل الشعبي :

" من يشْتِيْ الدَّادَحْ ما يُقُلْ : آح " ([4])

يقول الأكوع رحمه الله : " الدَادَحْ : الثياب الجديدة بلغة الأطفال الصغار، والمراد أن على من يطلب معالي الأمور أن يصبر على تحمل الصعاب، وقد كان الشيخ عبد القادر بن إسماعيل باسلامة رحمه الله يستشهد بهذا المثل حينما سجن في نَوْبة باب سُنْبِل، في إب سنة 1363هـ ضمن من سجن من زعماء إب وتعز وذمار وصنعاء – وكنت ممن سجن معهم – حينما قام الإمام يحيى حميد الدين وابناه: أحمد والحسن باعتقال الأحرار الذين كانوا يناهضون حكمه، وينشدون الإصلاح والحكم بالعدل . فكان الشيخ عبد القادر يصعد إلى سطح النوبة ويخاطب المارة بالمثل، وهو يشير إلى القيد في رجله "([5]) .

ولا شك في أن هذه الإضاءة التي يقدمها الأكوع تشير إلى ما يتمتع به المثل

---

(1) الأمثال اليمانية، 414/1472 .

(2) نفسه، 414/1471 .

(3) نفسه، عن الأغاني 3/ 175، والشعر والشعراء 1/ 355 ...

(4) الأمثال اليمانية ، 5720/ 1291 . وورد المثل بصيغة أخرى : "**من بغى الداح ما قال آح** 1176/5101".

(5) نفسه، ص : 1291و 1292 .

الشعبي من انفتاح تأويلي فـ " أجمل ما في الأمثال أنها تقال حرفيًا في كل حالة تشبه الحالة التي قيلت فيها أول مرة، وهذا هو الدليل على شمول استيعابها، وعلى تكرار الأحداث؛ لأن كل ما حدث يمكن أن يحدث، والدليل على صحة الوقائع التاريخية هو حدوثها مرات وإن اختلفت أسبابها ومواقعها، فإذا كان المثل يعبر عن واقعة أو حالة فإن الحالات والوقائع متكررة ما دامت شمس تطلع، ونجوم تطل. "([1])

ونجد أن المثل يقرب المعنى أكثر حين يعبر بالعسل عن التغيير، يقول :

" من يشَا العَسَلْ ما يخاَفْ قرصَ النُوبْ "([2])

وقد ينتاب الفرد شعور بالتردد وربما يقف لحظة بين الإقدام والإحجام فيأتي المثل الشعبي لتحقيق الطمأنينة بما يقدمه في طياته من دلالة :

" قَلْبْ من تَخافِهْ بيَدْ مَنْ ترجُوهْ "([3])

وفي ذلك تقزيم لمهابة السلطة باستدعاء المفاهيم الدينية، والاستقواء بالمرجعية الإلهية، وهذا يبعث في النفس روح الشعور بالأمن والاطمئنان، وتدفعه أحاسيس تعظيم الخالق إلى عدم الاكتراث بمن سواه، ويعد ذلك تمكينًا لنسق الرفض .

ويسعى المثل في جهة أخرى إلى استحضار الحس الجمعي للتهوين من قدر النتائج المترتبة على الصدع بالحق :

" فإذا سقطت السماء ما يصلك إلا قدر رأسك " ([4])

إنها صورة كنائية تنبئ عن استهانة الذاكرة الشعبية بكل النوازل الممكن حدوثها .

فأقصى احتمال ممكن هو أن تسقط السماء برمَّتها، وعلى افتراض سقوطها فإن المرء لن يطاله سوى موضع رأسه فحسب، فَعَلاَمَ الهم ؟ وحين يستشعر المرء هذا المعنى ويستحضر هذه الصورة فإنه حتمًا يستهين بكل حادث، ويسخر من كل وعيد..

---

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص 403و 404 .

(2) الأمثال اليمانية، 1291/5719. القَرْص : اللسع، النُوْبْ : النحل ، و يضارع المثل قول المتنبي " ولا بد دون الشهد من إبر النحل "

(3) نفسه، 822/1324.

(4) الأمثال اليمانية ، 106/273

وبذلك يسهم المثل الشعبي في الحض على ممارسة النقد السياسي، ويقوم بعمل برامج " حماية لجهاز الرفض " من فيروسات " تدمير مواقع الإرادة، فكل هاجس يسبب نوعًا من الاسترخاء أو التخوف أو التواني يتم التخلص منه بفعل هذا المثل الشعبي الذي يردفه مثل آخر يقول :

" لو كُنَّا نَهِمَّ الزعافير ما زَرَعْنَا دُخْنْ " (1)

وهو يتفق مع سابقه في المبنى المتمثل " بالبنية الشرطية " والمعنى : عدم الاكتراث بما سيأتي .. بيد أن هذا المثل يتميز بالانتقال من صيغة المخاطب الواردة في المثل السابق " يصلك – رأسك " إلى صيغة المتكلم " كنا – نهم – زرعنا " وإذا كان المخاطب مفردًا في المثل السابق، فإنه هنا قد جاء بصيغة الجمع، كما أن المثل السابق جاء بتقديم مشروط افتراضي بعيد التحقق " سقوط السماء " لكن هذا المثل يربط " نا المتكلمين " بفعل واقعي يومي ملموس مقتبس من حياة الفلاحين، وقناعات المزارعين، فمن يزرع " الدُّخْنْ " لا يتهيب العصافير التي قد تنقض على حبات " الدخن " ويبدو أنها محببة لدى العصافير؛ لصغر حجمها ، وربما للذة طعمها؛ فهي تفتح شهية العصافير للانقضاض عليها ، لكن الفلاح يفعل " يزرع " ولا يبالي بما قد يطرأ ، ولا يتهيب ما قد تحمله أيادي الزمن؛ لأن التهيب ربما يبطل " الفعل "، كما أن الزراعة فيها دلالة على المُكْنَةِ والارتباط بالأرض .. فالثائر الرافض لا يتهيب النتائج، ولا يفكر بالعواقب تفكيرًا يثبط ثورته .

وفي سياق الرفض والاستعداد لتحمل تبعاته، والقدرة في التغلب عليها يقول المثل الشعبي :

" ما فَلَتْ من السَّمَا التَقفَتِهْ الأرضْ "(2)

وهو يجسد منزع التحدي وتأكيد أن الأرض كفيلة بتحمل كل النوازل

---

(1) الأمثال اليمانية ، 986/4147. والدُّخن نوع من الذرة صغير الحب ، وورد المثل في صيغ متعددة " **لا همينا الزعافير ما ذرينا دُخْنْ** "4012/ 961." **لو بَنَفْتَجِعْ من العَصْفُرْ ما ذَرَينا** " 4122/ 982." **لو بنفتجع من القوبرة ما تَلَمْنَا ذُرَة**"" 4123/ 982. وتعددها يشير إلى تباين المناطق في استخدام صيغة المثل مع وحدة المدلول .

(2) الأمثال اليمانية ، 1053/4475.وفي معناه : **لو نزلت السما فوق الرض، ما يشل الرأس إلا وَطْنُهْ**" 4168/ 990، " **ما ينزل على الرأس إلا وطنه** " 4574/ 1072. " **ما نزل من السما التقفته الأرض** " 1072/4574" **إذا نزلت السما فعد بُه مَنْ رأسُه أطولْ من راسك** " 384/ 140.

الهابطة من السماء، والسماء هنا فيها إشارة إلى الفوقية، ومنها فوقية السلطة السياسية، فكل ما جاء منها التقفته " أَرض " الشعب / المجتمع . وكأن منطق المثل يقول : نحن أقوى من كل ما يأتي علينا، وهذا يجعل روح الرفض قوية غير خوَّارة، متفائلة لا تؤمن بالتشاؤم . إنَّ قلوب المواطنين البسطاء فيها متسع لكل حماقات السلطة المتجبرة، فما هبط منها من مصائب التقفته قلوب البسطاء .

ولا يقف المثل عند مستوى تحفيز روح الرفض والتوثب، والاستعداد لكل محتمل بل يلوح بالقوة المباشرة في الرد والمواجهة حين يقول :

" كُل ظُفُرْ وتَحْتِهْ دَمّ " ([1])

وهو مثل كنائي يجعل كلّ ظفر فاعلاً يحس بأن تحته دمًا، وهذا الإحساس معناه الإحساس بالذات التي لا تقبل الذل، ولا ترتضي الهوان .. والمثل لا يجعل كل شخص فيه دم بل تحت " كل ظفر " وهو أبلغ حتى من تعبير شوقي " بكل يد"مضرجة " فهل كل ظفر نابض بالدم ؟؟ إنه الظفر المقاوم الملتهب الذي يحفر في الجدار " بحسب تعبير درويش .يقول البردُّوني : " قد يغتر المفتون فيستضعف قويًا دون أن يتبصر أن القوة كامنة في النفس، وليست على أسارير الوجه، ولا هي (زرار) على عروة قميص، وإلى هذا يلمح المثل :(ما أظفور إلا وتحته دم) التمثيل بالظفر والدم تمثيل بأدوات العراك من القوة الجارحة والدامية، يصور المثل منظر الافتراس بكلمة أظفور، دم ... فنكتشف ما وراء طبيعة الافتراس، إنه اتقاد الحياة المعبر عنه بالدم، فعندما يدفع الإنسان الهادئ مهاجمًا مغرورًا ويغلبه يصيح هذا المثل (ما أظفور إلا وتحته دم) ومن الجهل تجاهل شجاعة الآخرين، ففي كل أحد نزوع المقاومة، وحب البقاء، وأمل التغلب حتى ولو دهمته المفاجأة (ما أظفور إلا وتحته دم) أي تقدير للإنسان أعلى من هذا التقدير ؟ وأي أمل في إمكانية الإنسان أعلى من هذا الأمل ؟ فالاقتدار مكين في النفوس، تكشف عنه الدوافع فيتجلى من مخبئه كمفاجأة ممكنة، فالحكم على الشجعان لا يخلقه التبجح، ولا تبدعه الدعاية، وإنما هو معطى من صميم الخبرة، فقد

(1) الأمثال اليمانية ، 855/3481.

يروعك من تزدريه، وتشاهد العجب ممن كنت لا تعجب منه. "([1])

وتتآزر دلالة هذا المثل مع دلالة المثل الشعبي القائل :

" كلْ بَعَرَهْ تِدَخِّنْ مِنْ رَاسَهَا "(2)

فكلاهما إحياء للفرادة الذاتية، وإحياء لإمكانياتها، وعدم قبول الاستنساخ، حيث تقف الذات الفردية مقابل الاستنساخ الجمعي ...

وصورة هذا المثل منتزعة من البيئة الواقعية ... ولا شك في أن التعبير بالدخان فيه تلويح بالثورة، إنه اشتعال الثورة للحصول على الحق ...

ونجد أن المثل يستحضر السلطة؛ ليقيم مواجهة بينها وبين الشعب؛ إذ يقول المثل:

" غرِّرْ على غَيرِيْ "([3])

فاللحظة ليست لحظة استقواء أو تهوين من شأن الآخر بمعزل عنه، فالذات المخاطِبة (بكسر الطاء) تواجه الذات المخاطبة (بفتح الطاء) في لحظة مكاشفة واستهزاء " غرر على غيري " وكأن الذات المتكلمة تقول: إن اللعبة السياسية أضحت مكشوفة، ولا تنطلي عليَّ ألاعيبُها وحبائلُها " وليَّات امرجال " بحسب المثل الشعبي، وفي الوقت نفسه يكشف المثل عن بنيةٍ قارةٍ في الفعل السياسي وهي لعبة " **التغرير** " والتغرير على الشعب بوسائل شتى .. تنكشف عوراتها في لحظات النضج السياسي، والمثل يقدم هذه الجملة الثقافية الخطيرة التي كانت أداة من أدوات الفعل السياسي المعارض في اليمن إبَّان الدعاية الانتخابية للمعارضة في انتخابات أبريل 2004م وحملت عنوان شريط صوتي للفنان المسرحي الشعبي الساخر(فهد القرني) هو شريط (على غيري وفيه مادة ساخرة في نقد السلطة السياسية – من وجهة نظر المعارضة والفنان المذكور- .

وهي تعبر عن نسق مضمر، يسكن الحس الشعبي، بدليل أن الشارع اليمني أحيا دلالة هذا المثل فأصبحت جملة " على غيري " على كل لسان ." فالنسق - كما

(1) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص : 492.

(2) الأمثال اليمانية، 848/3445.

(3) نفسه، 749/2997.

يقول الغذامي - دلالة مضمرة ليست مصنوعة من مؤلف، ولكنها منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلفتها الثقافة، ومستهلكوها جماهير اللغة من كتاب وقراء، يتساوى في ذلك الصغير مع الكبير، والنساء مع الرجال، والمهمش مع المسود .... والأنساق الثقافية أنساق تاريخية أزلية وراسخة، ولها الغلبة دائمًا، **وعلامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج الثقافي المنطوي على هذا النوع من الأنساق، وكلما رأينا منتوجًا ثقافيًا يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر الذي لا بد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه...**" (1)

ويقول المثل :

" **انزِلْ من فوقَ الصُعْبِيْ** "(2)

" ويضرب للحقير يتكبر، ويتعالى على الناس لمنصب ناله، ولا شك في أن توجه الخطاب للمخاطب بصيغة المخاطب " انزل" فيه دلالة على المواجهة وليس عن بعد، وتشبيه المنصب بـ" الصُعْبِي " فيه سخرية بالراكب والمركوب، فالمنصب في رؤية المخاطِب ليس صَعْبًا (حمارًا) بل إنه صُعْبِي، وهو في صيغته اللغوية تصغير وفي إشارته الدلالية تحقير. وتعد هذه صورة من صور النقد السياسي في المثل الشعبي الذي لا يغادر زاوية من زوايا الممارسة السياسية إلا تناولها بالنقد والنقد الساخر أحيانًا .

ونجد مثلاً شعبياُ آخر يقول :

" **عَلَى هامانْ يا فرعونْ** "(3)

" يضرب في الشخص يحاول التغرير على غيره بأنه عليم بالأشياء، في حين أنه معروف للناس بجهله، والأصل في المثل كما تذكر الأساطير أن هامان أراد أن يدخل على فرعون، فاعتذر له بأنه مشغول بخلق الجمال، كما كان يوهم شعب مصر بأنه قادر على خلق الأشياء فقال له المثل..أي على مثلي يا فرعون تكذب ؟"

وقد ورد المثل بصيغة أخرى :

---

(1) النقد الثقافي – قراءة في الأنساق الثقافية العربية - ص : 79 – 80 .

(2) الأمثال اليمانية، 239/758 . الصُعْبِيْ : الجحش .

(3) الأمثال اليمانية ، 2877/ 724.

" وعلى هامان يا فرعون ؟" ([1])

وهو يكشف بنية المكر السياسي لدى السلطة السياسية " المتفرعنة "، بيد أن المخاطِب هنا ليس المواطن / الشعب بل هو " هامان " الرامز لكل شريك في الفعل التسلطي يمكن أن تناله أساليب " المكر السياسي " فيواجهه بهذا المقولة "على هامان يا فرعون " وهي جملة استفهامية ؟ وكأنها تقول : إن الصراع السياسي لا يعرف إلا المكر، ويسعى للتخلص من أقوى الحلفاء والوزراء، إنَّ هامان في اللحظة التي يتعرض فيها للمكر السياسي يطلق هذا الاستفهام الذي يحمل دلالات التحذير أيضًا ..

وقد تكون الهجرة، مظهرًا من مظاهر التعبير عن الرفض والمواجهة، يقول المثل:

" من ضاق حاله توجَه لُهْ عَدَنْ " (2)

" والمعنى من ساءت أحواله، وضاقت به معيشته ذهب إلى عدن حيث كانت أبوابها مفتوحة للداخل والخارج، فيجد فيها المضطهد من حكم الإمام الحريةَ، والخائفُ الأمنَ، والبائسُ الرخاءَ ووفرةَ الرزق، ويسرَ العمل، وكانت هذه حالها حتى استقلت سنة 1387هـ 1967م.

وما أحسن قول الشاعر :

وبدلت والأرض ذو تبدل هيفا دبورًا بالصبا والشمأل

وقول الآخر :

وإذا نظرت إلى البقاع وجدتها تشقى كما يشقى الرجال وتسعد (3)

وفي المعنى نفسه يقول :

" إذا رأيت ما تكره فارق ما تِحِبْ " (4)

وفي صيغة أخرى :

---

(1) نفسه، 5961/ 1340 .

(2) الأمثال اليمانية ، 5444/ 1239 . من أمثال تعز، وضاق حاله : ساءت أحواله.

(3) نفسه، 1239- 1230 .

(4) نفسه، 104/264.

" **إذا أبْصَرْكْ ما تِكرهْ فارقت ما تِحبّ** "(1)

إن النفوس الحرة لا تقبل الضيم، ولذا فإنها حين ترى ما تكره، ولم تقدر على التغيير فإنها تضطر لفراق ما تحب من أهل ووطن؛ فأرض الله واسعة للهجرة فيها ، ومن هاجر سيجد في الأرض مراغمًا كثيرًا وسعة ، وهذه قيمة يدعو إليها القرآن الكريم ويوطن المسلم عليها .

فالمثل يقدم الخطاب في صيغة التجريد " إذا أبصرت ..."إذ يقوم المخاطِب برفض التبعية لنمط الحياة الذي يؤدي إلى ما يزعج حياة المرء، وهو بالتالي رفض للعلاقة الكائنة بين الحاكم والمحكوم، وهذا النفي الذي تقوم به الذات المخاطبة ليس نفيًا للآخر بل هونفي للذات من الواقع الموضوعي الذي تعيش فيه مما يعني الانفصام عمن يعيش معهم الذين لم يتمثلوا القيم التي يؤمن بها .

وقد يعبر المثل عن رفض الأجنبي الجاثم على الوطن ومن ذلك الوجود التركي الذي سام اليمنيين سوء العذاب، كما يقول المثل :

" **ما بِشْ سَلاْ، والتُّرك فوقْ بَقْعَا** "(2)

والمثل يصور مرحلة من مراحل حياة الشعب اليمني حين كان الأتراك يحكمون اليمن، و اتسم حكمهم ولا سيما في مراحله الأخيرة بالظلم والاستبداد وفساد الولاة ، وهنا يطل صوتٌ حرٌ؛ ليكشف عن موقف الإنسان اليمني من الترك، ويؤكد غياب الراحة والسلوان ما دام الأتراك حتى فوق بقعة واحدة من بقاع اليمن .

وحينما تزداد وطأة القهر لا يسع الشعب إلا أن يعبر عن نفوره من هذه الحالة فيقول :

"**امتلا المِكْيَالْ** "(3)

ويدعو المثل إلى المواجهة المتكافئة حيث يقول :

" **ما تِردَّ الحَجَر إلا اخْتَهَا** "(4)

---

(1) الأمثال اليمانية ، 81/192.

(2) نفسه، 1010/4269.

(3) الأمثال اليمانية ، 703/ 223. .

(4) نفسه، 1017/4303

"ما تِكْسِرَ الحَجَرْ إلا اختَها " ([1])

وحين يشعر الناس بالغبن، وأن السيل قد بلغ الزبى حينها يتوقون للتغيير مهما كانت نتائجه، يقول المثل :

" قَلْبَهْ ولَو إلى مِسْنَافْ " ([2])

يقول الأكوع :" يضرب في ميل المرء إلى التغيير والتبديل ولو على مكان شائك."

إن نشدان التغيير سمة من سمات المجتمعات الحية، ولا شك في أن " هذه الأمثال وأشباهها دليل التذمر والثورة النفسية التي ينطوي عليها شعبنا الثائر، ولم تكن ثورة السلاح إلا صدى ثورة النفوس . إلا أن ثورة السلاح عمل يحده وقت، على حين ثورة النفوس على دمامة الحياة ومشوهيها ثورة دائمة، ورفض متصل برفض. "([3])

فإذا ما تمكن الشعب من تغيير المواقع، فإنه يقرر قيم التعامل مع الظالم، التي لا تقوم على الانتقام والتنكيل، بل تراعي البعد الإنساني، يقول المثل :

"لا تِرْحَمَ الظالم، لا تِرحَمْ إلا عَوْلِهْ"([4])

والمعنى أن الظالم لا يستحق الرحمة، لكن أولاده سيكونون ضحية ظلمه وجوره، فهم يستحقون الرحمة، يقال تذكيرًا للظالم وتخويفًا من سوء العاقبة ."

وتتمظهر المواجهة **مع السلطة السياسية من خلال علاقة الرعوي والقبيلي بالدولة**، ولا شك في أن الدولة " كيان سياسي قانوني ذو سلطة سيادية معترف بها في رقعة جغرافية محددة على مجموعة بشرية معينة " ([5])

والمجتمع سابق على الدولة، فإذا كان المجتمع شرطًا للدولة، فإن الدولة ليست شرطًا للمجتمع، الدولة قد تقوم وتنهار، ولكن المجتمع عادة أكثر دوامًا واستمرارًا، وإذا كان وجود سلطة سياسية أمرًا ضروريًا في كل مجتمع، فليس شرطًا أن تكون

---

(1) نفسه، 1021/4320.

(2) نفسه، 13327/ 823. القَلْبَة : التحول، المسناف : السَّنَفْ، وهو نبت شائك تقتاته الإبل .

(3) فنون الأدب الشعبي في اليمن، ص 486.

(4) الأمثال اليمانية، 910/3766 . العول : العيال .

(5) المجتمع والدولة في الوطن العربي، د.سعد الدين إبراهيم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2005، ص : 25 .

هذه السلطة هي الدولة ."([1])

وحينما نستقرئ المثل اليمني نجد أنه لا يغفل رؤيته للدولة وعلاقة المواطنين أو الرعية بها ؛فالرعوي يشكل قيمة ثابتة بينما الدولة تشكل القيمة المتحولة، يقول المثل:

" **الرَّعَوِي مِزِيلَ الدُّوَلْ** "([2])

أي أن الدول تزول واحدة إثر أخرى غير أن الرعوي باقٍ، الرعوي يرتبط بعوامل البقاء " الأرض / الزراعة " بينما الدول على كثرتها – بما تفيده صيغة الجمع – معرضة للفناء دولة بعد أخرى، وصيغة مزيل – اسم فاعل – دالة على الاستمرار أي أن هناك صراعًا بين الرعوي والدولة " **وارث الدول رعوي** " والدولة – بالمقابل - لا ترى في الرعوي إلا كلأً مباحًا، تعمل على استهلاكه، كما يقول مثل آخر :

" **الرعوي مِثْلَ الزِّيلهْ مَنْ جا أكلْ** " ([3])

الزيلة : الأرض التي تنبت الكلأ، وتكون في العادة مشاعًا غير محرزة، فمن جاء أكل منها، بمعنى أن السلطات المتعاقبة تأكل الرعوي، وتنهل من خيراته، فالرعوي يعد ملكًا مشاعًا في نظر السلطة، وهو مادة خام، وكل نظام سياسي يعتمد عليه في الخدمة والإثراء، لكن في الأخير يظلُّ الرعوي، وتنهار النظم السياسية متعاقبة ،ويدعم هذا المثل مثل آخر يقول :

" **القبيلي مِزِيْلَ الدولْ** "([4])

أي أن القبيلي يقضي على الدول مهما كان جبروتها " يضرب في حث الحكام على العدل، والابتعاد عن الظلم؛ حتى لا يكون سببًا لزوال ملكهم. " كما أن القبيلي وارث الدول كما يقول المثل : " **القبيلي وارثَ الدولْ** "([5])

---

(1) نفسه، ص : 41.

(2) الأمثال اليمانية، 536/2028.

(3) الأمثال اليمانية، 536/2027.

(4) نفسه، 791/3191.

(5) الأمثال اليمانية ، 792/3194.

الفصل الرابع

الأنساق الفنية الضدية

يتسم المثل الشعبي بسمات فنية كثيرة منها الرمز، والكناية، والحوار .. إلى غير ذلك من السمات الفنية، لكننا في هذا الفصل سنقصر دراستنا على عددٍ من السمات الفنية الضدية النسقية التي يبرز فيها النقد السياسي، وتستوعب جدل العلاقة بين طرفي الفعل السياسي الحاكم والمحكوم، ومنها: المفارقة، والسخرية والتقابل .

❖ المبحث الأول: نسق المفارقة

تتعدد تعريفات المفارقة وآراء النقاد فيها، بحسب المنطلق الذي ينطلقون منه فمنهم من يتوسع فيها إلى المستوى الكوني حيث " تبدأ بتأمل مصير العالم بمعناه الواسع.(1)، وقد توصل فريد ريك شليكل إلى القول : " بأن المفارقة تقوم على إدراك حقيقة أن العالم في جوهره ينطوي على تضادٍ، وأن ليس غير موقف النقيضين ما يقوى على إدراك كليته المتضاربة . (2) وهذا الرأي يحاول أن يوجد مرجعية كونية لتشكل المفارقة .

ومنهم من يقتصر في النظر إليها على مستوى الأسلوب الأدبي،فيعدها .."..ضربًا من التأنق، هدفها الأول : إحداث أبلغ الأثر بأقل الوسائل تبذيرًا... وهي طريقة في الكتابة، وقول شيء بطريقة تستثير لا تفسيرًا واحدًا، بل سلسلة من التفسيرات المغيرة"(3) بمعنى أنها أسلوب يكثف الدلالة، ويفتح بابًا للتأويل، كما تعرف بأنها:" شكل من أشكال القول يساق فيه معنى ظاهر في حين يُقصد معنى خفي أو يخالف

---

(1) المفارقة وصفاتها، د.سي. ميويك، موسوعة المصطلح النقدي، تر. عبد الواحد لؤلؤة، دار المأمون بغداد، 1987م، ص :34.

(2) نفسه، ص:34.

(3) نفسه،ص: 43.

غالبًا ذلك المعنى الظاهر"([1]) ويرى الدارسون أن للمفارقة أكثرَ من عنصر .." عنصر يتعلق بالمغزى هو مقصد الكاتب، و عنصر لغوي أو بلاغي هو عملية عكس الدلالة."([2]) وعملية عكس الدلالة هي المقصودة بتعريف ريتشارد للمفارقة بأنها : "إدخال النقيض والدوافع المكملة للوصول إلى وضع متوازن."(3)

وتتفق الدراسات على أن المفارقة اللفظية هي نمط للخطاب، أو طريقة من طرق التعبير يكون المقصود فيها ضمنيًا...كما أنه – غالبًا - مخالف أو مناقض للمعنى الظاهر،وبذلك فهي مدلول يحمل مدلولين مدلولاً حرفيًا ظاهرًا ومدلولاً سياقيًا خفيًا.([4])

ويمكن القول بأن الدلالة في المفارقة اللفظية دلالة لغوية سياقية، تخرج عن معنى الجملة الحرفي إلى معنى المتكلم، ومن ظاهر المعنى إلى ضده، ومن المعنى الحرفي إلى المدلول الذي تتجه المقابلة بما هي تضاد لغوي سياقي بين فعلين أو حدثين أو موقفين أو نمطين سلوكيين أو نحو ذلك أي أنها بصفة عامة تعتمد على قوة التوتر بين المعنى السطحي والمعنى المضاد له.([5])

وبذلك تغدو المفارقة أسلوبًا ذا دور بارز في إثارة المتلقي، وتقديم الرؤية المراد إيصالُها بثوب لغوي بليغ ومثير، و" يحاول صانع المفارقة أن يقدم لمتلقيه فهمًا خاصًا للأشياء التي يتعامل معها، أي أنه يحاول بناء نسق ثقافي يهيمن فيه على متعلقات المفارقة: لغة وحركة وشخوصًا وصورًا متشكلة؛ بوصفها مفرداتٍ أساسيةً تصوغ فلسفته الذاتية."(6)

---

(1) المفارقة في النص الروائي، نجيب محفوظ نموذجًا، حسن حماد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة 2005م، ص : 139 .

(2) نفسه، ص 216.

(3) نفسه، ص : 37.

(4) نفسه، ص 131.

(5) فن القص بين النظرية والتطبيق، عن : المفارقة في النص الروائي، ص : 197.

(6) جماليات التحليل الثقافي، د. يوسف عليمات، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1،2005م، ص:277 .

وإذا تأملنا الخطاب المثلي نجد أنه يعد في ذاته مفارقة أدبية بين فنون الأدب الأخرى بما يتمتع به من خصائص مفارِقة، فهو من حيث القائل فردي / جمعي، ومن حيث البنية يحتفظ بهيئته التي قيل بها، فضلاً عن كونه يتضمن في محموله الدلالي مفارقات ثرية .كما سنرى في النماذج الآتية :

يقول المثل :

" إذا كنت مِحْتَاجْ للكلبْ سَمِّيه أبو الحارثْ " ([1])

إن المثل يشكل مفارقة؛ لأنه يحمل بنية ضدية في الدال اللغوي(أبو الحارث) كنية الأسد، وهي التي تشعل فتيل المفارقة بإدخال النقيض (أبو الحارث) لوصف (الكلب) حيث يصبح الكلب تحت وطأة الحاجة إليه أسدًا، وهناك عنصر آخر – فضلاً عن العنصر اللغوي - هو العنصر المقصدي الذي يتوخاه المخاطب صانع المثل (الفرد/ المجتمع) وهذا العنصر يصرف الدلالة لخلاف المنطوق، فهو يقرر المفارقة الاجتماعية حيث يثري من لا يستحق الثراء، وهو هنا المعادل للكلب، ويصبح الناس محتاجين لتملقه؛ ليحصلوا على مبتغاهم، فالمفارقة تجسد حجم الشرخ في العلاقة بين الحاكم والمحكومين، يجعلها تقوم على النفاق والزيف، لا على الصدق والوضوح .

إن الكلب ينبغي أن يظل كلبًا؛ لأن طبيعته كذلك، لكنْ أن يصير ممجدًا وتُضفى عليه أجمل الكُنى(أبو الحارث) فهذا هو جوهر المفارقة . ولأن (الحاجة) هي المؤهل الوحيد لدى الكلب الذي يجعل الآخرين يقابلونه بأجمل الألقاب، فإنه سيجهد في أن يوفر كل العوامل التي من شأنها أن تجعل غيره في أمس الحاجة إليه؛ لأنه يستمد وجوده الجديد من إفقار غيره، فهو يرتفع إذ يخفض من دونه، ويغتني حيث يفتقر سواه ويجوِّع غيره؛ ليحقق تبعيتهم له، فمنطق السياسة **(جوع كلبك يتبعك)** . وهذه لعبة السياسة يقابلها المثل الشعبي باللعبة اللغوية المتجسدة بالمفارقة، إن المستبد يجرد أفراد المجتمع من حقوقهم ويجعلهم في وضع (الحاجة) التي تجعله يستأسد، وربما يقوم الحس الشعبي بتجريد المستبد من إنسانيته فينعته بالكلب . وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك في التأويل واستنطاق دلالة المفارقة نجد أن المثل يؤكد أن اللقب الممنوح المبالغ فيه

(1) الأمثال اليمانية، 133/369.

ظاهريًا، يضمر دلالة معكوسة، فاللقب (أبو الحارث) ظاهري زائف طارئ تدعو إليه الحاجة، يقابله (الكلب) الذي يشكل القناعة الحقيقية لدى المخاطِب، والواقع الحقيقي للمتكلَّم عنه، فهو وصف حقيقي واقعي ثابت، مما يكشف عن مدى الثراء الذي يختزله المثل .

ونجد مثلاً آخر يجسد نسق المفارقة حيث يقول المثل :

" هِنِّيْتَ لَكْ يا ثِعَيْلْ حِيْنْ ما عليكْ دَوْلَهْ ، تأكلْ عنبْ رازقي وتِطْلَعْ الكَوْلَهْ "(1)

تتشكل المفارقة من إدخال الدوال اللغوية (حين ما عليك دولة) وهي التي توجه دلالة المفارقة، فالتهنئة من قبل المخاطِب للثعلب معللة بكونه ليس عليه دولة، وهو ما يكسر أفق انتظار المتلقي، فوجود الدولة التي تحقق الأمن والرخاء للناس هو الأمر المنشود والمتعارف عليه، وغياب الدولة يعد خسارة للشعوب، لكن المثل يمنحنا دلالات مفارِقة على مستوى الشخصيات التي يحملها المثل (الإنسان المخاطِب والثعلب المخاطَب)، وعلى المستوى الواقعي، فتهنئة الإنسان للثعلب وغبطته إياه على حياته الحرة المفعمة بكل وسائل السعادة - فهو " يأكل عنب رازقي " ويصعد التل " الكولة " ويأخذ أنفاسه بعد تناوله ألذ أنواع العنب وهو " العنب الرازقي " دون وجود دولة تنغص حياته – إنَّ ذلك يعد مفارقةً صارخةً يحملها لنا المثل الشعبي في ثناياه .

إن المتوقع أن يكون " الثعلب " غابطًا للإنسان لا مغبوطًا، لكن المثل يتغيا التشنيع بالسلطة السياسية التي تمارس سلوكًا ظالمًا مع مواطنيها، تجعلهم يغبطون الحيوان على حياته، وليس أي حيوان إنه الثعلب المطارد أمام كل بيت، وفي كل بستان، يعيش حياة الخوف والتشرد التي تجعله يفتح لسردابه بابين يمكنانه من النجاة حين المطاردة، فهو رمز للحيوان الذي يعيش حياته متوجسًا يترقب، لكن المثل يصنع مفارقته حين يجعل المواطن يتجه بالخطاب إلى الثعلب مهنئًا " هنيت لك يا ثعيل " ويعلل ذلك بقوله " حينْ ما عليك دولة " وفي هذا التعليل يكمن المغمز السياسي، وتتجلى طبيعة المخاطِب، وتكمن لذة المفارقة، كما أن التعليل بقوله :" تأكل عنب رازقي وتطلع الكولة " يشكل عنصرًا إضافيًا في رسم بشاعة السلطة السياسية التي تحرم

---

(1) الأمثال اليمانية، 1328/5893.

الناس من أبسط الرغبات و تقيد حريتهم .

ويجعلنا المثل نتقمص التجربة المريرة التي يمر بها المخاطِب (المواطن) وهو يبوح بتجربته (للثُّعيل) - وصيغة التصغير لها دلالة إضافية - حيث نحس زفرة أليمة لإنسانٍ مكلومٍ لحظة الخطاب وهو يقول : "هنيت لك " فيها نوع من التنفيس والشعور بالغبن، وهو ما يوحي به الخطاب الذي ورد على لسان المتكلم .

إن المثل بهذه المفارقة يعمل على اختزال طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكومين . ويسجل الهوة بين التمني والواقع، بين الصورة والحلم، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون .

ويحاول المثل الشعبي أن يرسم المفارقة التي من شأنها تصوير أخطاء الفحل السياسي أو من هو في حكمه، في مستوى من مستويات السلطة، وهو مستوى الشيخ ، يقول المثل :

" شيخَ الجنَدْ شَرَّعْ رَبَطْ أمِّهْ "([1])

فالشيخ ينبغي له أن يسجن أعداءه أو على الأقل الرعية الخارجين على النظام، لكن أن يقيّد أمه ويسجنها ففي ذلك بلوغ أعلى مدى من العقوق ..عقوق الأم في شكل يتجاوز كل الأخلاق الدينية بل والأعراف الاجتماعية والقيم الإنسانية.. وهذه المفارقة ليس من شأنها الإخبار عن مدى هذا العقوق للأم فقط، لكن المثل يحمل **تورية ثقافية** إذ يشير إلى أن ما يتمتع به هذا الفحل " الشيخ " من الخساسة سيجعله يقترف ما هو أشنع في حق الآخرين فمن يربط أمه لا شك في أنه يحمل نزعة عدوانية كفيلة بأن تجعله يملأ الدنيا عقوقًا وفسادًا . إن المثل يحمل دلالة الترهيب من سلطة الشيخ الذي لا يرعوي في أن يسيء إلى أمه - فما بالك بمن سواه – لكنه من ناحية أخرى يرسم بهذه المفارقة تشنيعًا بالشيخ وانتقامًا منه، وفيه نوع من التنفيس الذي يمارسه المجتمع عبر المثل الشعبي .

ونجد مثلاً آخر يقدم مفارقة معنوية أخرى لصورة السلطان، يقول المثل :

" حَيْرَ السُّلطانْ مَرَتِهْ "([2])

---

(1) الأمثال اليمانية، 628/2442.

(2) الأمثال اليمانية ، 1619/ 446.

ويعني أن السلطان لا يقدر عليه إلا زوجته، ويتوسل المجتمع بهذه المفارقة التي يحملها المثل والتي تنبع من كون السلطان - رمز القوة والسطوة - يبدو ضعيفاً أمام امرأة تحفظ لها الذاكرة العربية صورة تابعة للرجل، ودائرة في مداره، لكنها بالنسبة للسلطان كفء له، وهي القادرة على كسر شوكته . فالمفارقة ناجمة عن هذه الصورة الضدية المفارقة لرجل ظالم يقهر الناس، ويذلهم يتعرض للإذلال عن طريق زوجته .

وتسهم هذه المفارقة في كشف هشاشة الأنظمة المتسلطة، وتسعى إلى نخر النظام السياسي من الداخل، حيث يتسلل المثل إلى المناطق المحظورة؛ فيكشف طبيعة العلاقات الداخلية بين السلطان وعائلته، ويبوح بالمسكوت عنه في طي تلك العلاقات، فالحديث عن " الحريم " في العرف اليمني يعد " عيبًا " غير مقبول، لكن المثل بعيدٌ عن دائرة الرقابة؛ فيجوز له ما لا يجوز لغيره، كما أنّ الحس الشعبي يمارس نوعًا من التشفي بالسلطان، فيجعل مصيره في يد امرأته، لا سيما إذا استلهمنا رؤية المجتمع اليمني للموقف من المرأة، ونظرته إليها .

ويسجل المثل الشعبي نمطًا من أنماط الصراع السياسي يقول :

" فارَ الجبلْ أخرجْ فارَ البيتْ "([1])

فأر الجبل يمثل الطرف الغريب، وفار البيت يعدُّ الطرف المستقر المستوطن، وتتجلى المفارقة في أن فار الجبل يطرد فأر البيت ويحل محله، وهذا النوع من المفارقة يسمى **مفارقة الحدث** لكونها تحققت على مستوى الحدث، وتكشف عن مدى الصراع بين المتناقضين في ساحة الفعل السياسي .

وهو يتناغم مع مثل شعبي آخر يقول :

" بيتَ ابُونَا وحاربُونَا "([2])

إذ يتضمن مفارقة معنوية جلية، فالمتوقع أن يُحارِبَ المرءُ على حقه، لكن المثل يكشف عن محاولة طرف ما في الاستيلاء على حقوق الآخرين التي ورثوها من آبائهم،

(1) الأمثال اليمانية، 3042 /759.

(2) نفسه، 302/1023

ولا شك في أن التعبير بـ" بيت أبونا " فيه دلالة على التملك المسند بالاستحقاق التاريخي، فليس المُلك طارئًا أو جديدًا، بل هو عريق " بيت أبونا " ورثه المخاطِب عن آبائه، وهذا مما يزيد من مدى المفارقة، وينهض الفعل "حاربونا " بقدح نار المعنى المفارقي، فكان المتوقع أن يكون " سالمونا – أقرونا " لكن أن يكون" حاربونا " فهذه مفارقة تجعلنا نقف على صورة من صور استحواذ الأقوياء على حقوق الضعفاء، استيلاء القوي الطارئ على حق الضعيف الثابت المستقر، كما يدل لفظ " حاربونا " على آلة الاستيلاء أو أسلوبه فهي الحرب – القوة – السطوة بكل ما تستدعيه كلمة الحرب من دلالات ومؤشرات .

ومن أمثلة ذلك قول المثل الشعبي :

" البلبلْ ينكِحِهْ فارْ " (1)

إذ نلمس المفارقة كامنة بين البلبل والفار حيث يغدو الفار قادرًا على هزيمة البلبل القادر على التحليق في الفضاء، والعلو على ما سواه .

ومثله في الدلالة على الاستقواء المثل القائل :

" أرْبع جرادْ، وشَطَّطَيْنْ الغِرَارَهْ " (2)

وقد سبق شرحه في نسق المواجهة، حيث تبين كيف أن أربع جراد فقط قادرات على تمزيق الشيء المتين الذي توضع فيه، وفيه دلالة على أن قلة من الناس قد يحدثون التأثير البليغ .

وفي السياق نفسه يصنع المثل القائل :

" العِكْبَارْ قِرِطَ الصَّبَرَهْ " (3)

دلالته المفارِقة المتمثلة في قدرة الفار على تهشيم حديدة سميكة تستخدم في شق الصخور، وفي ذلك تبيان وتحذير من الاستهانة في مخاصمة من كان ضعيفاً، لأن البعوضة تدمي مقلة الأسد .

---

(1) الأمثال اليمانية، 294/987.

(2) نفسه، 156/440.

(3) الأمثال اليمانية ، 722/2864.

وهنا نجد كيف يتمكن المثل الشعبي من استثمار أسلوب المفارقة في كشف كل أنساق الصراع في بنية المجتمع، إذ تغدو المفارقة (استراتيجية) من استراتيجيات النقد السياسي.

❖ المبحث الثاني : نسق السخرية

تعرف السخرية بأنها " وسيلة تستعمل في الكلام، وفي الكتابة للتعبير عمدًا عن أفكار، بحيث يمكن فهمها بطريقتين .... " ([1]) كما تعرف بأنها " فن من فنون النقد تقصد إلى إبراز الخطأ ووضع اليد عليه وتجسيمه وتشخيصه وتدعو بأسلوبها الخاص إلى تركه وتجنبه .. "([2])

وقد ذكر د. نشأت العناني عددًا من مصطلحات البلاغيين المستعملة في السخرية وتدل عليها وتحمل في حناياها الهزء والاستخفاف، منها : التهكم، و الهزل المراد به الجد، و الهجو في معرض المدح، و التوجيه، و تجاهل العارف، و التعريض."([3])

و خلص إلى أن السخرية في مجالها الأدبي يتسع مداها، وتنفسح دائرتها؛ لتحوي هذه المعاني اللغوية، وتندرج تحتها المصطلحات البلاغية ..."([4])

ولا شك في أن السخرية تتضمن تناقضًا بين المعنى المباشر والمعنى المراد إيصاله ويتجلى ذلك التناقض في صورتين " من حيث الشكل ومن حيث الرؤية : من حيث الشكل عندما يعاني النص من اضطراب أو تضاد، وهو ما يلحظه القارئ مباشرة عند القراءة الأولى للنص، وهو تناقض في بنية النص، ويأتي من حيث الرؤية من اختلاف وجهات النظر وتضاربها، وهي حالة خاصة من التناقضات، حيث إنها غير ظاهرة، لا تتكشف من القراءة الأولى إذ إنها دفينة داخل أغوار النص تحتاج إلى من يحسن

---

(1) ظاهرة السخرية في نثر حسين سرحان، د. عبد الله بن عبد الرحمن الحيدري، علامات في النقد، نادي جدة الأدبي، ص : 13- 14.

(2) نفسه، ص : 39- 40.

(3) نفسه ، ص : 18- 21.

(4) فن السخرية في أدب الجاحظ ، مطبعة السعادة، ط1 1980م، 1400هـ، ص : 22.

قراءتها."([1]) ولا يحسن قراءتها إلا من امتلك الثقافة العالية .

وقد استخدم كثير من كتاب العرب القدماء والمحدثون السخرية وسيلة فعالة في معالجة بعض عيوب المجتمع مثل ابن المقفع والجاحظ وغيرهما."([2])

وإذا انصرفنا إلى تحليل أسلوب السخرية نجد أن هناك مقترحات وصفية إجرائية قدمها الباحثون في هذا الشأن وقد قام عبد المجيد ونوسي باستعراض عدد منها في دراسته الموسومة بـ" السخرية ومراتب المعنى ([3])" ولعل أبرز تلك المقترحات ما قدمته الباحثة أوركيوني " فقد قامت بتقديم نموذج وصفي للسخرية من خلال مقاربتين: الأولى بلاغية، والثانية لسانية، تقوم الأولى على اعتبار السخرية مجازًا ، وقد قامت بتحديد مؤشرات أجملتها في : المحور الأول :

1. إشاريات المتن النصي اللفظي . وتتمثل في التعليقات الميتا لغوية مثل قائل يقول : " أنا أسخر" أو في عنصر من عناصر الترقيم : " المزدوجتان مثلاً" أو في بعض الكلمات مثل : طبعًا ، ..وهي عناصر مهمة منهجيًا لدراسة آليات السخرية .
2. أما العنصر الثاني فهو السياق، ويضم بالنسبة لتحديدها عناصر متعددة :
   - عنصر المقام .
   - أنوع الخطابات التي يتضمنها (المتكلم – خطاب الشخصيات.)
   - الطبيعة الخاصة لعوامل عملية القول وتشمل :
   - معارفهم حول العالم وحول محاوريهم الخطابيين .
   - نماذج المحتمل بالنسبة إليهم وأنساق أفق الانتظار عندهم ..

المحور الثاني : اعتبرت فيه أن السخرية تتميز بخاصية مزدوجة؛ فهي دلالية

---

(1) المفارقة في النص الروائي ، ص : 70.

(2) الموسوعة العربية العالمية، ط2، الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة، 1419هـ،1999م 12، ص: 205.

(3) السخرية ومراتب المعنى، عبد المجيد نوسي، جذور، نادي جدة الأدبي، ص472، شوال 1423هـ/ ديسمبر 2002م،ج11/مج6، ص : 472 وما بعدها .وانظر : بلاغة السخرية الأدبية، د . محمد العمري، علامات، نادي جدة الأدبي، ج20،م5، صفر،1417هـ، يونيو 1996م ص:21 وما بعدها .

وتداولية

- الدلالية : تتحقق بموجب استناد السخرية عامة إلى آلية المفارقة اللغوية، التي تجعل العلاقة الدلالة المباشرة والدلالة المتزامنة علاقة قائمة على التقابل الدلالي .

الخاصية التداولية : تحدد أوركيوني الخاصية التداولية للسخرية معتمدة على تصور هو أن السخرية تعد مجازًا يتسم بقيمة تكلمية محددة، ذلك أن السخرية تعني دائمًا الاستهزاء والتنقيص والتقويم السلبي لفرد أو لشيء معين؛ لذلك فهي لا تتوقف عن توليد أثر المعنى الساخر كما يحيل إلى ذلك البعد الدلالي للسخرية، ولكنها تتضمن أيضًا التقويم الذي يقترن بحكم سلبي.([1])

أما في المقاربة اللسانية فقد قدمت عددًا من القواعد التي يمكن أن تكون إجرائية نظريًا لتحليل ظاهرة السخرية على مستوى الخطاب، وقدمت نموذجًا لسانيًا لوصف ظاهرة لسخرية كما يأتي :

1- المكون اللساني : يقوم على آلية المفارقة اللغوية التي تسمح بتحقيق القلب الدلالي:

أ- يميز القول الساخر باشتماله على دال واحد ومدلولين :

- الأول حرفي ظاهر .
- الثاني : قصدي وضمني .

ب- العنصر الثاني داخل المكون اللساني فيتمثل في العلامة التي تلزم المؤول بضرورة القيام بالقلب أو التغيير للمعنى الحرفي الذي يكون أساسًا ومرتبطًا بالمقصدية عند الكاتب هو المعنى الضمني، فهو الذي يرغب في إبلاغه للمتلقي، ويكون مغايرًا للأول، بل يحمل دلالة ساخرة .

2- المكون التكلمي: ويقوم على استحضار العناصر الفاعلة في التواصل الساخر بناءً على أن السخرية على مقول القول أو الخطاب إضافة إلى القلب الدلالي ترتكز أيضًا على التفاعل بين الكاتب الذي يتميز بمقصدية، والمتلقي الذي يقوم ببناء هذه المقصدية، وتعد مقصدية الكاتب أساسية في تحقيق السخرية؛ لأنها لا تحيل فقط إلى أثر المعنى الساخر الذي يدخل في علاقة تنافر مع المعنى الأول المباشر

---

(1) السخرية ومراتب المعنى، ص483/484.

ولكنها ترتبط بقيمة تداولية بتقويم أو بحكم من طرف الكاتب، وهو تقويم يكون سلبًا وانتقاديًا بل يكون حاملاً لدلالة الذمِّ نحو موضوع محدد للسخرية، أو نحو موضوعية ضحية يستهدفه الساخر."([1])

3- مكون العوامل : ويتمثل في العوامل التي تسهم في تحقيق السخرية (المتكلم، والمتلقي، والمستهدف " الضحية ."

وسنقوم بتوظيف معطيات هذين النموذجين في قراءة بنية السخرية في المثل الشعبي ومن ذلك المثل القائل :

" كم دَوْلَتِشْ يا عُقَبَه، قالت : على حَوِيَّة الذَّرِيْ "([2])

العُقَبَة : القطاة، و حويَّة الذري، الحقل الذي يبذر فيه الحب (الذَّرِي) والمثل - بحسب الأكوع - يقال للمغتر بالمنصب .

وإذا قمنا بتمحيص المثل نجد أنه يتضمن سخرية مُرة من الحاكم المستبد المغتر بمنصبه وتتجلى السخرية من خلال الحوار القائم بين طرفين : الطرف الأول (المخاطِب) مجهول الهوية، يقول : كم (دولتش) : أي كم دولتك يا عقبة، ونجد أنه يحمل صبغة لغوية تحيل إلى مناطق يمنية تكثر فيها الكشكشة، قلب كاف المخاطبة شينًا، دولتك ـ دولتش . لكن إسناد الدولة للعقبة يعد قادحًا لشرارة السخرية وتمثل لفظة " الدولة " **العلامة** التي تحفز القارئ على القيام بالقلب أو التغيير للمعنى الحرفي؛ ليصبح المعنى مرتبطًا بالمقصدية لدى قائل / قائلي المثل، فالعُقبة طير يشتهر بمحدودية وصغر عشه كما في الحديث " **من بنى لله مسجدًا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتًا في الجنة** " ، فهو محدود " الدولة " وفي الوقت نفسه فإن القطا شديد الحذر والذعر، وكلها سمات تجعل القطا محدود السلطة " الدولة ."

وحينما ينتخب المثل الشعبي القطا(العقبة) ليجعله معادلاً موضوعيًا للسلطة فإنه يجسد نوعًا من السخرية بالمخاطب السياسي الذي ليس سوى " قطاة " في نظر المخاطِب، ويأتي الطرف الثاني في المثل بصيغة المتكلم / أو المتكلِّم عنه، قالت : على

(1) السخرية ومراتب المعنى، ص488.

(2) الأمثال اليمانية، 883/9629.

حوية الذري .

وهذا يعد رديفاً لغويًا جديدًا حين يأتي الإقرار بمحدودية دولتها ، فسلطانها لا يعدو أن يكون "على حويَّة الذري ."

وإذا نظرنا إلى المكون اللساني للسخرية نجد أن هناك مدلولين للمثل : الأول حرفي وظاهر، لا يخرج عن المعنى المباشر للمثل وهو أن العقبة سئلت : كم دولتك فأجابت : "على حوية الذري"، والثاني : مدلول ضمني، ويتمثل في المعنى المختبئ وراء المثل فالمقصود ليس " العُقَبَةْ " ولكن المقصود هو المغتر بالمنصب المستعلي على الناس، كما أن الجواب يشي بمحدودية السلطة، وهو نوع من الاعتراف، فمدار سلطتها مدار محدود ، وكأن المثل يقول : ما عسى أن يفعل المغتر بمنصبه ؟

ونجد أن كم الاستفهامية لا تحمل الاستفهام المنقطع لدلالة السؤال البريء، بل يضمر نوعًا من التهكم والسخرية والاستخفاف من قبل المخاطِب (بكسر الطاء) بالمخاطَب (بفتح الطاء) .

إن السخرية تؤكد هوان السلطان لكن المثل يعمد إلى صيغة مراوغة إذ يتم من خلالها استنطاق " المخاطَب " العقبة / السلطان، فيتم الإدلاء باعترافه بضآلة سلطانه.

وإذا تأملنا **العوامل التي تسهم في تحقيق السخرية** في المثل نجد أنها **ثلاثة عوامل** : **العامل الأول**: هو المتكلم - الطرف الساخر وهو هنا في نص المثل غير محدَّد الهوية، لكنه من خلال السياق التداولي يتجلى بإهاب المواطن (الفرد / المجتمع) الناقد والناقم على اغترار المتسلطين بسلطانهم، أما **العامل الثاني**: فهو المتلقي : " الذي يسهم في التواصل الساخر بتأويل السخرية وقراءتها ، ويمكن أن يعد الأكوع أحد المتلقين، كما يعد كاتب هذه السطور من المتلقين الذين يقومون بتأويل المثل، واستنباط دلالته الساخرة . وهذا هو **المكون التكلمي** القائم على استحضار العناصر الفاعلة على مستوى الخطاب الطرف الأول المزود بمقصدية في الخطاب، والطرف الثاني المتلقي الذي يقوم ببناء هذه المقصدية.

ويتمثل **العامل الثالث** بالمستهدف الذي يسخر منه " المتكلم " ويعد موضوع سخرية لمقصدية الساخر، وهو المستبد ،- أو المغتر بمنصبه - كما يقول الأكوع .

إنه " **الضحية** " لسخرية الحس الشعبي التي يلخصها المثل عبر أسلوب السخرية

الذي يتضمن حكمًا قيميًا على الضحية، وهو حكم سلبي قدحي، يتضمن استخفافاً بالسياسي المتعظم على من سواه .

وهذا المثل يؤازره في دلالته الساخرة مثلٌ آخر يقول :

" انزِلْ منْ فَوْقَ الصُعْبي "(1)

" ويضرب للحقير يتكبر ويتعالى على الناس لمنصب ناله ." وفي هذا المثل تتعاضد ثلاثة مكونات لتحقيق بنية السخرية، هي : المكون اللغوي المتمثل بـ " انزل ـ الصعبي " فالنزول يكون من منطقة عالية بيد أنّ لفظة " الصُعبي " حققت السخرية فالمركوب الذي يظنه المخاطَب مدعاة للتكبر يعد في نظر المخاطِب هينًا؛ ولذا يأمره بالنزول من فوقه .

ويجعلنا السياق التداولي نقف على دلالة المثل، فالمثل يضرب لمن يتعالى بمنصبه " فالصُعبي " تعني المنصب، والنزول من فوقه يعني التواضع وعدم الاغترار أو التعالي، مما يقلب الدلالة اللغوية للصُعْبي، ويمنح المثل دلالة جديدة، ولا سيما حينما نستحضر البعد التداولي الذي يقتضي وجود طرف متكلم هو المجتمع، وهو في المثل لا يكاد يبين إلا من خلال منطوق المثل الذي يعد صادرًا من مخاطِب هو الشعب، وهو غير محدد هنا لكن التأويل يمنحنا هذه الإشارة، كما أن قراءة القاضي الأكوع تعد معينًا على توجيه القراءة التأويلية للمثل .

فالشعب " المخاطِب " يسجل موقفه الناقد لتصرفات السياسيين المتعالين على الناس بمناصبهم، ويجعل المركوب - الذي يفتخر به المخاطَب - مجرد حمار بل حمار قصير " صعبي " والعرب تتخذ من الحمار– في كثير من الأحوال - رمزًا سلبيًا لكن بلادة الراكب جعلته ينسى طبيعة المركوب فاغتر به، وتعالى على الناس، مما حدا بالمخاطِب أن يقوم بإصدار الأمر " انزل " وهو أمر فيه من التهكم ما فيه، كما أن عدّ المنصب مجرد " صعبي " يمثل سخرية مهينة من الراكب قبل المركوب.

ويحيل الفعل انزل إلى موقع المخاطب وموقفه من المخاطَب، كما يشير إلى مستوى المواجهة بينهما، ولا تقف السخرية عند مستوى الاستهانة بالمنصب والمغتر به،

---

(1) الأمثال اليمانية، 239/758.

بل تمتد لنقد الممارسات التضليلية التي يقوم بها المستبدون، يقول المثل :

" غرِّرْ على غيريْ " ([1])

يقول الأكوع : غرر : من التغرير وهو التضليل، ويقال لمن يكثر من التهديد وهو معروف بعجزه عن فعل شيء "

إن المثل يتضمن سخرية هازئة بالمخاطَب، ويكشف السياق التداولي عن المحتوى الساخر للمثل فهو لا يقف عند المستوى المباشر للملفوظ النصي للمثل بل يتعداه ليحمل دلالته الساخرة من المغرِّر " بأن فعل التغرير لا ينطلي على الذات المتكلمة "فالمقصدية " لدى المتكلم الجمعي " كفيلة بقلب المعنى الحرفي وتعزيز المعنى الضمني الذي يحمل دلالته الساخرة .

كما أن العنصر التكلمي المرتكز على التفاعل بين القائل / المرسل والمتلقين يبني هذه المقصدية التي يساعدنا في الكشف عنها تأويل المتلقي الشارح المتمثل بالأكوع فالمعنى الساخر يدخل في علاقة تنافرية مع المعنى المباشر وتقوم هذه العلاقة بتقديم قيمة تداولية تقضي بالحكم على " مخاطب " وهذا الحكم يتضمن تقويمًا سلبيًا انتقاديًا فالسخرية تتميز كما تقول " اوركيونى " بخاصية مزدوجة : دلالية وتداولية في الوقت نفسه .

ويقوم المثل : من خلال السخرية بنقد المستكبرين، الذين يتوعدون الناس بفعل الشر والانتقام، يقول المثل :

" رِحِمَ اللّه مقاتيلكْ "([2])

فالمثل يحمل دلالة سخرية وتهكم في بنيته الضمنية على عكس من دلالته المباشرة التي تحمل دلالة الدعاء بالرحمة لمن وقع عليهم القتل من قبل المخاطب .

إن الدلالة الحرفية للمثل تشير إلى أن المخاطب مدمن لفعل القتل، وأنه يتميز بالبطش وسفك الدماء، بيد أن المؤشرات اللفظية والسياقية تسمح بتشييد الدلالة الضمنية، وهي عكسية تؤكد ضعفه وعجزه، وتبين مدى هزء الناس به .

---

(1) الأمثال اليمانية، 749/2997.

(2) الأمثال اليمانية، 529/1993.

وقد يلوذ المثل برسم صورة (كاريكاتيرية) ساخرة للفعل العبثي، الذي ينطلي على كل عابث، ومنه العبث لدى القائمين على الحكم، صورة تتجلى فيها العمياء وهي تخضب مجنونة أو تخطط كما يقول المثل :

" عميا تِخَطِطْ مجنونَهْ، والدَّرْنَا تِسَّمَّع " (1)

يقول الأكوع :" يضرب لمن يحاول مزاولة عمل شيء وهو غير كفء له وقد ضمن القاضي حسي بن أحمد الإرياني المتوفى بمدينة إب سنة 1388هـ هذا المثل في قوله :

وناصحِ شخصٍ وهو في الفعلْ مثلُهْ

وما زالْ في الأوساخ يغمس عُثْنُونهْ

ولما سمعت النصح منه لمثلـه

وجدتهما (عميا تخططْ مجنونَه) "

فصورة العمياء وهي تضع الخطوط التجميلية للمجنونة تعد صورة ساخرة عميقة في السخرية، تسند المفارقة، فالعمياء التي لا تبصر، تقوم بتجميل المجنونة التي لا تعي ولا تستقر على حال، وكفى بهذه السخرية دلالة على سوء الفعل وعبثيته وإسناده إلى من لا يقوم بحقه، وتنطبق هذه الحالة على مدى تخبط أصحاب القرار السياسي الذين يرسم المثل الشعبي صورتهم على هذه الشاكلة .

ويأتي المثل بصور عديدة منها :

" عميا تِخَضِّبْ مجنونهْ، وصَخْبا تِضَّحَك عليهِم " (2)

و " عميا تِكَنِّمْ محلُوقَهْ " (3)

والدلالة واحدة وإن اختلفت الصور فالأول يضيف على سابقه عنصرًا إضافيًا للسخرية هو وجود شخصية ثالثة هي " صخبا تضحك " فالفعل تضحك يعزز مسار السخرية من هذا المشهد الساخر .

---

(1) نفسه 732/2915. من أمثال ذمار، تخطط : تنقش اليدين والرجلين بالخضاب، والدرنا : الصماء، وتسّمّع : تسترق السمع .

(2) الأمثال اليمانية ، 2916 /732.

(3) نفسه، 732/2917. (تُكنِّم : تفلي القمل)

أما المثل الآخر " عميا تكنم محلوقة " فهو يجري في الدلالة مجرى سابقيه وإن كان يسجل مشهدًا جديدًا لعمياء تفلي القمل من رأس محلوقة لا شعر فيه .

إن هذه الأمثال تنطبق على **العمى السياسي** وما يستجد كل يوم من صور التخبط على المستويات المختلفة .

وفي هذا السياق نجد أمثالاً أخرى مثل :

" اسكُبْ في برميلْ مخزُوقْ " ([1])

"حزِّمْ لكْ فِرْسِكْ " ([2])

" حزِّمْ لك قَوْقَعْ " ([3])

فالعلاقة بين الساخر والهدف لها أهمية في مقاربة السخرية، وتلعب دورًا أساسيًا في تحديد بلاغة السخرية كما يشير إلى ذلك د محمد العمري ([4])

ويستدعي المثلُ أحيانًا التاريخَ ليلتقط منه صورة من صور المكر السياسي ويوظف السخرية توظيفًا بارعًا يقول المثل :

" وعلى هامانْ يا فرعَونْ " ([5])

يحمل المثل في طيِّه سخرية تتمثل في انكشاف أمر فرعون وخُدَعِهِ التي لا يلبث أن يخدع بها الناس واحدة تلو الأخرى ... بيد أن هامان وهو المخاطِب في المثل يدرك حقيقة الأمر، ولعل استحضار المكون التكلمي يكشف عن الدلالة الساخرة للمثل، فحينما حاول فرعون أن يوهمه بأنه مشغول بخلق الجمال – كما تقول الأساطير – قال له هامان " وعلى هامان يا فرعون ."

ومما سبق نجد أن أسلوب السخرية من الأساليب الأكثر قدرة على كشف

---

(1) الأمثال اليمانية ، 167/486.

(2) نفسه، 419/1495.

(3) نفسه، 420/1496.

(4) بلاغة السخرية الأدبية، ص: 27.

(5) الأمثال اليمانية، 1340/5961.

الأنساق الضدية في التفكير الشعبي، وتجسيد النقد السياسي بمهارة فائقة بما تتمتع به من قدرة على التقاط المعنى المراد في صيغة مواربة . وتعد السخرية سلاحًا شعبيًا في مواجهة هيمنة الحاكم، تستوعب الفعل والموقع وتأتي بأشكال خطابية مباشرة وغير مباشرة، كما تستخدم الحوار والتصوير وغير ذلك من التقنيات الأسلوبية .

❖ المبحث الثالث : نسق التقابل

يعد التقابل من الأساليب التي تفاوتت فيها آراء الدارسين، ولن تنشغل هذه المقدمة باستعراض تلك الآراء، ولكنها ستنظر إليه بوصفه مصطلحًا يتضمن الطباق - أو المطابقة - والمقابلة، " أي أنها ستركز على فاعلية التقابل في بنية المثل الشعبي، وترصدها في مستواها الواسع الذي يشمل الصورتين: التقابل بين مفردتين، وهو ما اصطلح عليه بالطباق، والتقابل بين مركبين أو أكثر، وهو ما اصطلح عليه بالمقابلة، سواء أكان التقابل تقابل مخالفة أم تقابل سلب وإيجاب، وهذا ما يراه بعض الدارسين حيث إن " التضارب في المصطلحات والإكثار من التقسيمات والتداخل بين أمثلة الأقسام وشواهدها، من أسباب طمس القيمة الجمالية والبيانية لأسلوب التقابل، وإرهاق كاهل درس البلاغة بما لا خير فيه، ومن الخير لهذا الدرس أن يؤخذ مصطلح التقابل ويعمم على جميع طرق التعبير التي تنتظم فيها المعاني على وجه من أوجه المقابلة، سواء أكانت مقابلة بين معنيين متضادين فأكثر أو معنيين متخالفين فأكثر."([1])

ولا شك في أن التقابل من الأساليب التي تقوم بالتأثير في النفس " تحريكًا وإبلاغًا بالانفعال إلى مقتضى الكلام"([2]) فهو لصيق النفس الإنسانية من حيث التأثير، كما أن التقابل في خطاب ما يقوم بدور آخر هو الكشف عن مضامين الخطاب فـ " الثنائيات الضدية تعدُّ مكونًا مهمًا من مكونات الخطاب .. وبنية

---

(1) التناسب البياني في القرآن - دراسة في النظم المعنوي والصوتي - أحمد أبو زيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1292م ، ص : 137..

(2) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م. - 44 - 45.

مركزية فاعلةً تتكشف عبر وظيفتها أنماط الأنساق المتضادة داخل الخطاب ."([1]) فـ " لا يمكن أن نغفل الدور المهم الذي يؤديه قانون التضاد في إيجاد شبكة من العلاقات التي تتنامى فيها الأنساق المتضادة قصد تشكيل بنية واحدة متحقق فيها ومن خلالها مفهوم الوحدة والانسجام"([2])

خلال بناء المتضادات بالكشف عن مجموعة من الأنساق والعلاقات أبرزها : العلاقة الجدلية بين السلطة والمجتمع، يقول المثل :

" العدل ما دام عمّر والظلم ما دام دمر ." ([3])

إنّ الطرف الأول في بنية التقابل هو: العدل - المعمِّر ، والطرف الثاني فيها : الظلم – المدمِّر، وتلخص البنية التقابلية رؤية لحركة المجتمع، ولحركة التاريخ أيضًا ، فالعدل أساس العمران والظلم خراب العمران .. بديمومة العدل يكون التعمير وبديمومة الظلم يكون التدمير.أي أن سيادة أي منها تحدد طبيعة النتيجة، فالمثل من خلال البنية التقابلية يرسم ملمح الحكم الرشيد القائم على العدل الذي يترتب عليه بقاء العمران، وهو في الوقت نفسه يحذر من الظلم؛ لأنه لا يورث سوى التدمير، وعلى الرغم من أن الدالين (عمّر) و (دمّر) متماثلان من حيث الصيغة الصرفية فإنهما يتفارقان من حيث الدلالة، ويقفان على طرفي نقيض؛ إذ يتوفر الأول على دلالة التعمير " وهي لفظة مفتوحة حملها ما شئت من الدلالات الإيجابية للتعمير على مستوى الحاكم والمحكوم والإنسان والأرض وكل الكائنات.، وفي المقابل تقف كلمة " دمَّر " بكل دلالاتها السلبية على التدمير بمستوياته كافة . ويقدم المثل أيضًا من خلال البنية التقابلية رؤيته وتفسيره للواقع السياسي في إطار الحاكم، ويَنْفُذ لقراءة سيكلوجية الحاكم المتسلط وهو يقول :

" اتغدى به قبل ما يتعشى بك "([4])

ويبدو أن المثل يقوم على آلية " التجريد " البديعية التي تجعل من المتكلم يجرد

---

(1) جماليات التحليل الثقافي - الشعر الجاهلي أنموذجًا - ص229.

(2) نفسه، ص227.

(3) الأمثال اليمانية، 700/2773.

(4) الأمثال اليمانية، 51/87.

من نفسه شخصًا آخر، ويخاطبه بهذه الصيغة المتضمنة للأمر " اتغدى به "، وكأني بالمثل يحمل حوارًا داخليًا " مونولوجًا " فيتسلل إلى تلك النوايا المتصارعة في كوامن الذات المتسلطة، ويعمل على نشرها من خلال البنية التقابلية " اتغدى به "و" يتعشى بك"

فالتقابل الضدي يحمل دلالة المواجهة بين (أنت وهو) أنت - الطافية على سطح النص - التي هي (أنا) الكامنة في عمق الخطاب - و (هو) المتكلم عنه، على لسان الأنا، وكل منهما يتربص بالآخر الدوائر، لكن المخاطِب – المخاطَب في الوقت نفسه - يريد أن يستغل حركة الزمن، فيقلب المعادلة في اللحظة الزمنية بين الغداء والعشاء فبدلاً من أن يمسي هو عشاءً لخصمه يبادر ويباغت؛ ليغدو خصمُه غداءً له ..إنه منطق الكيد والتربص الذي يعد سمة من سمات العمل السياسي القائم على الاستبداد .

وفي سياق الإحساس بالزمن وإدراك المجتمع لحركته يقول المثل :

" كلما قُلْنا عساها تَنجلي، قالت الأيام هذا مُبتداها "(1)

فالبنية التقابلية تكمن في العناصر الآتية :

قلنا / قالت . عساها / هذا . تنجلي / مبتداها .

فالطرف الأول يقول ويترجى انجلاء الشدة - أو ما يعادلها - ويأتي الطرف الثاني وهو الأيام فيقول : " هذا مبتداها "، فيغدو الطرفان على درجة عالية من التوتر؛ الأول يتمنى انجلاء الكرب، والثاني يؤكد الابتداء . مما يجعلنا إزاء توتر عالٍ بين الطرفين، بيد أن الطرف الأول ينحي باللائمة على الأيام، وربما تغدو الأيام هنا قناعًا اقتضته محاذير السياسة، وإن شئت فقل كرسته الثقافة الاستبدادية، ومررته عبر الخطاب الأدبي ومنه خطاب المثل ليجعل (نا) المجتمع تقول وتترقب زوال كل شدة، وتقول الأيام – بل تُقَوَّلُ – : " هذا مبتداها ." حيث يغدو الزمن المفعول فيه فاعلاً ومسؤولاً عن الفعل، والفاعل الحقيقي في أمنٍ من تبعة الفعل ، لكن المثل يكشف عن توق الذات الجمعية إلى التخلص من واقع بئيس ونشدان عالم بديل تحت وطأة ظروف

(1) الأمثال اليمانية، 3601/ 878.

قاهرة تكبل الحلم، وتعلن بداية متجددة لليل سرمدي يطوي لحظات التمني، ويلتهم كل بصيص للأمل .

وفي مضمار النقد السياسي اللاذع المجسد لحجم المزاجية لدى الفحل السياسي يقول المثل :

" قطعت رأسي وقتَ الغَثا ، ووقتَ السَّلا من يَرِدهْ " (1)

فالتقابل الضدي ناجم عن صراع طرفين هما :

أنا – أنت / القطع ــ الرد / الغثا ــ السلا .

والغريب أن هذا المثل يُجري الخطاب على لسان المجني عليه صاحب الرأس المقطوع، واستحضاره في طي الخطاب فيه حيلة بلاغية، فالعتاب يجري على لسان القتيل، وكأنه حاضر في المشهد يخاطب السلطان ويبكته ويحاججه :" قطعت رأسي " ليكون ذلك أدعى في تحقيق الإيلام النفسي للقاتل، ويغدو عالم المثل المتخيل عالمًا لتحقيق الصراع، يسعى لتأسيس علاقة جديدة في الواقع، فيمنح الوجود المأساوي للضحية هوية جديدة تتجاوز محنتها، وتقوم بطرح السؤال الذي ينفذ إلى جوهر الإشكال في الواقع وهو توتر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وينطوي المثل على مفارقة لا معقولة حيث إن صاحب الرأس المقطوع يتحدث ساخرًا من تصرف السياسي الذي قطع رأسه، حينما كان مزاجه معكرًا فهل يرده حينما يعتدل المزاج ؟ إن المقابلة تكشف عن مدى الفظاعة حينما يكون مصير البشر مرهونًا بمزاج الحاكم المستبد، قد تذهب لحظة التأزم المزاجي للحاكم ويزول" الغثا " وتتحول الحالة المزاجية للحاكم إلى " سلا " وارتياح، ولكن من يرد الرأس المقطوع إذا ما اكتشف الحاكم أن قراره كان جائرًا ؟ وهذا ما تنهض به " من ؟ " الاستفهامية التي تفيد الاستحالة . لكن المثل يضمر نسق الاستسلام أمام السلطان الفرد، وإن كان يحمل ملمحًا من ملامح الرفض، فالمثل يقف عند عتبات كشف الجناية ولا يبين موقفًا من الجاني، بلْه لم يخاطبه بضمير مباشر " هل ترده ؟ .." وجنح إلى ضمير غائب " من يردُّه ؟ " وهذا العدول اللغوي من صيغة " المخاطَب " إلى صيغة " الغائب " يكشف عن رؤية ثقافية لدى

---

(1) الأمثال اليمانية، 815/3296.

المجتمع تتهيب الحاكم المستبد، لحظة المواجهة، حتى وإن كانت مواجهة افتراضية كما هي في المثل .

ويصور المثل من خلال البنية التقابلية منطق العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وربما يمنحه شرعية البقاء في الموقع، في دلالته السطحية، لكن إثبات عملية القطع وإمكانيتها من فاعلٍ واحدٍ فردٍ متسلطٍ، ونفي لإمكانية " رد الرأس " حتى من فاعلين متعددين يعد كشفاً عن حجم الجناية، وتنديدًا بفعل المخاطَب، مما يجعل المثل يستهدف الوجود الممكن للأنا المخاطِبة، وهو الوجود الذي تحلم الذات بتحقيقه، مقابل الغياب الكائن الذي تعرضت له، مما يجعل سياق القول سياقًا للمواجهة بين طرفين غير متكافئين، بين الذات، وواقع المقام السياسي بوصفه واقع قتل ونفي بمجرد المزاج .

ويكشف المثل من خلال بنية التقابل عن تراتب المواقع إذ يقول :

" من تَعَلاَّ رَجَمْ، ومن تِوَطّى تِكَلَّمْ "(1)

فالطرفان المتقابلان هما : من تعلى رجم و من توطى تكلم، و يتقابلان في طبيعة كل منهما وإن اتحدا في المكون اللغوي (من) ويتقابلان في الموقع " تعلّى / توطى " وفي الفعل " رجم / تكلم "، ونوعية الفعل تابعة لطبيعة الموقع، وكأن المثل يؤكد وضعًا واقعيًا فمن أخذ بزمام الأمور، وتعلّى رَجَم، والرجم دال على القوة والفعل، ويقابله من يقف في الوضع المقابل " توطى " فعدته في المواجهة هي الكلام .إن المثل يجسد نسق تثبيت المواقع الذي أشرنا إليه في فصل سابق، لكننا في هذا السياق نتلمس البنية التقابلية التي تم عبرها تمرير هذا النسق، وهي بنية ذات تشكل جمالي ناجم عن تماثل البنيات التكوينية للمثل وتوازيها بين الطرفين، وتماثل نهايات البنى اللغوية في طرفي المثل أيضًا (النون – الألف – الميم) ً مما يبعث تناغمًا إيقاعيًا يسهم في عملية التلقي والتداول .وفي الوقت نفسه يقوم بتمرير وتبرير ما ترومه السلطة السياسية، وإذا كان أفلاطون قد نبه إلى أنه لا يوجد طاغية بدون مساعدة سوفسطائي، فإن السفسطائي الذي يساعد الطغيان هو الذاكرة الثقافية المكتنزة

---

(1) الأمثال اليمانية، 1188/5164.

بالنسق التسلطي، فالمثل يحمل آثار الأيدلوجيا، التي تتكئ على " بلاغة الخطاب في تمرير سلطتها .. يقول بول ريكور : ..وتضاف إلى بلاغة الخطاب العمومي الأمثال والشعارات والصيغ المختصرة التي تتخذ من الخطاب سلاحًا قاتلاً في غالب الأحيان."(1)

ويأتي الحس الجمعي ليضع الدولة في مقابل القبيلي يقول المثل :

" **شِبْرْ في الدَّولَهْ، ولا ذِرَاعْ في القَبيلي** " (2)

فالتقابل هنا تقابل سلب وإيجاب، تقدم فيه الإيجاب على السلب، وهنا نجد الشبر في مقابل الذراع ، و الدولة / مقابل القبيلي، والمثل يكشف عن طريق المقابلة العلاقةَ الضديةَ الراسخةَ في الذاكرة الجمعية بين الدولة والقبيلة ." فالقبيلة تنظيم اجتماعي – اقتصادي مستقل إلى حد كبير."(3).. وقد ظل النظام القبلي قائمًا إلى على الرغم من وجود الدولة، ويعود ذلك لعوامل سياسية واقتصادية طبيعية، وعوامل اجتماعية ثقافية.(4)

ونجد أن المثل في ظاهره يمدح الدولة، بيد أنه في باطنه ينتقدها، فهي المستأثرة بكل شيء حتى بالأحلام .. إن المثل يجعل من القبيلي ندًا للدولة، وضدًا يقع في الطرف النقيض لها، وهو بذلك يبين سمة من سمات المجتمع اليمني الذي تتصارع فيه ثقافتان ثقافة تسعى إلى تحقيق الصيغة المدنية (الدولة) وثقافة تشده إلى القبيلة، ويرصد المثل طبيعة الرؤية التي تروم الدولة ترسيخها في ذهنية المجتمع، وهي رؤية تقوم على إقصاء كل قوة سياسية أو اجتماعية من شأنها أن يكون لها وزن في الفعل السياسي .

وهكذا نجد أن المثل يستثمر البنية الضدية في الكشف عن العلاقة بين السلطة والمجتمع، وبالأحرى بين الدولة والقبيلة، وتبين موقع السلطة وكيف تسعى لتثبيت موقعها في البنية الثقافية من خلال المثل، وفي الوقت نفسه فإن المثل يكشف عن ملامح

---

(1) من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة : محمد برادة وحسان بورقية، ط1، 2001م، ص : 305.

(2) الأمثال اليمانية : 601/2320.

(3) الشرائح الاجتماعية التقليدية في المجتمع اليمني ، ص :56.

(4) نفسه، بتصرف، ص: 58- 60.

إيجابية تسعى الثقافة الشعبية لتجسيدها والتعبير عنها يقول المثل :

" **يسْتَاهِلْ البَردْ مَنْ ضَيَّعْ دِفَاهْ** "([1])

فالبناء التقابلي الضدي مكْنُونٌ في المفردتين : البرد و الدفا ، ونكاية بمن ضيع (دفاه) فإن المثل يؤكد استحقاقه للبرد؛ فكل من يفرط في (دفاه) يستأهل البرد ، ولا شك في أن الإضافة إلى الهاء (دفاه) فيه نوع من إثارة الإحساس بالتملك وأن هذا (الدفا) ملك له لا ينبغي لمالكه أن يتهاون في شأنه ولا أن يضيعه، كما أن التقديم لجواب الشرط (يستاهل) يؤكد هذه الدلالة .

وهذه البنية توظف عناصرها الضدية من الحياة اليومية ، مما يمنح المثل قوة دلالة تجعل المخاطب / المتكلم يحرص على عدم تضييع حقه مهما كان نوعه؛ لأنه دفء له وأي تقصير في حمايته يعرضه للبرد ، الذي تنفتح دلالته على كل ما يشينه .

ويقول المثل مستثمرًا البناء التقابلي في النقد السياسي :

" **قولوا لمن قد تِنَعَّمْ: قَسْمِهْ مِنَ الهَمّ جَالِسْ**"(2)

فالبنية التقابلية تتألف من المكونين اللغويين : (تنعّم) و (الهَم)، لكن الصيغة الزمنية للفعل(تنعم) تحيل إلى الزمن الماضي، ولفظة (جالس) في سياقها تحيل إلى المستقبل وهذا ما يضيف إلى البنية التقابلية عنصرًا آخر هو العنصر الزمني النقيض لتغدو المقابلة بين التنعم في الماضي و الهم المنتظر في المستقبل .

مما يمنح المقابلة طاقة دلالية جديدة تجعل المتنعم يستحضر صورة الهم المنتظر شاخصة بين عينيه " همٌ " جالس ينتظر على استعداد لاستقباله، وصيغة جالس توحي بدلالة الثبات .. وهذا فيه نوع من الانتقام عبر المثل الذي يوظف البنية الضدية التقابلية .

وإذا كانت البنية التقابلية قد تنوعت من حيث المضامين المتناولة فإنها تنوعت من حيث الكم الضدي؛ فقد يتوفر المثل على ضدين متقابلين من مثل :

" **من تَصَبَّحْ بَكَذْبَهْ ما تِعشَّى بها** "([3])

---

(1) الأمثال اليمانية ، 6165/ 1379.

(2) الأمثال اليمانية ، 829/3355.

(3) نفسه، 1186/5154.

" اقلع بُصلي واغرِسْ ثُومي " ([1])

وفي حالات أخرى نجد مقابلة بين طرفين كل منهما يتضمن عنصرين :

" العدل مادام عمّرْ، والظُلمْ ما دام دمَّر " ([2])

"ما جمعته أيام السعود ، أخذته أيام النحوس ." ([3])

وتنوعت البنية التقابلية من حيث نمط التقابل الضدي، فقد تكون أضداد سلب مثل :

" إذا رأيتْ ما تكره فارَقت ما تِحِبْ " ([4])

" جاور بحر و لا تجاور ملك " ([5])

إذ تشكلت البنية الضدية من وجود " لا " بين الفعلين جاور - تجاور.

وتتنوع من حيث طبيعة المكون الضدية بين لفظية ومعنوية، لفظية تفهم من السياق اللغوي لحدوث التضاد بين مفردتين زمنه :

" قلبْ مَن تِخافِه بِيَدْ مَنْ ترجوهْ " ([6])

فالتقابل بين " تخاف – ترجو " يحمل المثل طاقة دلالية بفعل هذا التقابل حيث يجعل مصدر الخوف" السلطة " أو الحاكم، في يد قوة أكبر هي القوة الإلهية مما يجعل السامع للمثل يستهين بما سواها ، ويتحرر من عقدة الخوف .

وقد يكون التقابل ضمنيًا يفهم من السياق ولا تحققه البنية اللفظية مباشرة .

" من أبسرْ يزيدْ رَضَّي على معاويهْ " ([7])

فيزيد ليس ضدًا لمعاوية من الناحية اللفظية، لكن سياق المثل والقرائن التاريخية تشير إلى وجود بنية تقابلية بين عهدي يزيد ومعاوية، والفعل (رضَّى)على معاوية يحيل

---

(1) الأمثال اليمانية ، 198/613.

(2) نفسه ، 2772/ 700.

(3) نفسه ، 4347/ 1026.

(4) نفسه ، 104/264.

(5) نفسه ، 362/1274.

(6) الأمثال اليمانية، 3324/ 822.

(7) نفسه ، 1159/5013.

إلى مفهوم المخالفة؛ فمدح معاوية، والترضي عنه يعني ذم يزيد وولايته، فمساوئ يزيد لفظاعتها تقوم بدور آخر هو تجميل صورة معاوية لدى الأمة.

وكذلك قول المثل :

" **رِحِمَ اللّه النَّبَّاشَ الأولْ** "([1])

فالبنية اللغوية للمثل لا تتضمن بنية تقابلية مباشرة، وهذا ما يسمى بالتقابل الضمني، وهو أن يذكر أحد المتقابلين، ويفهم المقابل الآخر بطريقة ضمنية، والمعيار في ذلك هو سياق الكلام. "([2]) لكن الدال " الأول " يحيل دلاليًا إلى وجود نباش ثانٍ أو آخر أتعس من النباش الأول، وتسعف مناسبةُ المثل المتلقين في إدراك مسوغات الترحم على النباش الأول؛ لأنه كان ينبش قبورالموتى، وينزع عنهم أكفانهم، ويعيدهم إلى قبورهم، بينما الثاني كان يفعل فعل صاحبه دون أن يعيدهم إلى قبورهم.

كما نجد أن البنية التقابلية تتنوع من حيث **الأوعية الأسلوبية** التي ترد فيها ومن ذلك

- **الحوار :**

" **كلما قلنا عساها تنجلي قالت الأيام هذا مبتداها** " ([3])

فالفعلان (قلنا / قالت)هما المولدان للبنية الضدية بفعل تقابل منطوق القول لكليهما.

وقد يكون الحوار من طرف واحد .

" **قولوا لمن قد تنعم: قسمه من الهم جالس** " ([4])

ويستثمر المثل مكونات عديدة تشكل في مجموعها ثراء لمادة المثل التكوينية،منها :

- **الزمن :**

" **صابح الملوك ولا تماسيْها** "([5])

---

(1) الأمثال اليمانية ، 529/1992.

(2) التناسب البياني في القرآن - دراسة في النظم المعنوي والصوتي - ص : 147.

(3) الأمثال اليمانية، 3601/ 878.

(4) الأمثال اليمانية، 3355/ 829.

(5) نفسه ، 2449/ 630 .

إنَّ البنية الضدية كائنة بين " صابح، تماسي " إذ إن تحديد زمن للمقابلة في الصباح والتحذير منها في المساء يجعل الهوة واسعة بين الزمن المسموح والزمن الممنوع . لقد أضحى الزمن لصيقاً بسلوك سلطوي يطوعه حسب الحالة المزاجية، ويحدد علاقة الشعب به من خلاله . وهذا ما نلمسه في المثل القائل :

" **قطعت رأسي وقت الغثا ووقت السلا من يَردِهْ** "([1])

وقد سبق تناوله بالتحليل، كما نلمس البنية التقابلية في المثل القائل :

" **الزمانْ أدوالْ أين ما جِتْ سَنَهْ قُلْنَا : سَقَى الله العامْ** "([2])

ويشير إلى مدى الإحساس بالزمن، وبعملية التغيير التي تتم عبره، وتتعلق هذه الرؤية بنسق تمجيد الماضي، والتبرم من الجديد، وقد ألمحنا لذلك في موضع سابق.

- **الحركة :**

يتجلى توظيف الحركة في البنية التقابلية في المثل القائل :

" **فِتنَهْ نائمهْ لَعَنَ الله منْ أيقَظَهَا** "([3])

ونجد ذلك من خلال (نائم – أيقظ) فالنوم مؤشر على السكون والهدوء والثبات والإيقاظ يقع على الطرف النقيض؛ فهو حركة وتغيير من حال إلى آخر، وهذا المثل يتوسل بالتصوير للفتنة في إهاب حسي قادر على النوم والاستيقاظ؛ ليعبر عن الشأن السياسي، ويدعو للثبات في الأوضاع، وعدم الدعوة للتغيير . ويجعل أي دعوة وإن كانت بسيطة أيقاظاً لفتنة ينبغي لها أن تظل في سباتها، وإيقاظها مدعاة لاستحقاق اللعنة .

- **المكان :**

ونجد استثمار عنصر المكان في المثل :

" **من تعلاَّ رجم ومن توطى تِكَلَّمْ** "([4])

وقد سبقت الإشارة لدلالته .

---

(1) نفسه ، 3295/ 815.

(2) نفسه ، 546/2071.

(3) الأمثال اليمانية ، 762/3058 .

(4) نفسه، 1188/5162.

- **اللون :**

ونجد توظيفه في المثل القائل :

" **حولي أزرَعُه حمرا ، ولا حوْلَ الشيخ تِزْرَعْ لي بُر** "([1])

ولعل لفظ (حمرا) يحيل على لون الحَب المزروع، وهو مرتبط بقيمة اجتماعية، وتراتب طبقي فالحمراء لعامة الناس، والبرُّ للخاصة الحاكمة (الشيخ) وهو أعلى سلطة في مجتمع الريف .

- **الطقس :**

ونلحظ أنه قد تم توظيف للدلالة على زاروية من زوايا النقد السياسي

فيقول المثل " **يستأهل البرد من ضيع دفاه** "([2])

كما يتم توظيف عناصر البيئة :

- **البيئة / المسكن :**

" **خُدْرُوشي أحسنْ منْ بيتَ السُّلطانْ** "([3])

- **المأكل :**

" **فَطِيريْ خَير مِن سِمَاطْ السُّلطانْ** "([4])

- **الزراعة:**

وكثيرًا ما يتم توظيف المفردات المنتمية إلى عالم الزراعة في المثل الشعبي اليمني، ومنها هنا الكسب والصراب :

" **مَنْ كسب الحِيْلَهْ حصدَ الفقرْ** "([5])

- **أدوات القياس:**

حيث ترد في المثل أدوات القياس التقليدية مثل :(الشبر والذراع) :

---

(1) الأمثال اليمانية ، 444/1605

(2) نفسه، 1379/6165.

(3) الأمثال اليمانية، 452/1647.

(4) نفسه، 769/3090.

(5) نفسه، 1274/ 5632.

" **شبر في الدولة ولا ذراع في القبيلي** "([1])

- **الأحاسيس النفسية، مثل : الخوف والرجاء**

" **قلب من تخافِه بيدْ منْ تَرجُوهْ** "([2])

- **المعاني الأخلاقية :**

" **من تصبح بكذبة ما تِعشى بها** "([3])

- **الرموز التاريخية :**

" **من أبسرْ يزيد رضًّى على معاويهْ** "([4])

ويستخدم المثل عددًا من التنويعات الأسلوبية ، منها :

- **الشرط :**

" **من تعلى رجم، ومن تِوطى تكلم** "([5])

وقد جاء الشرط في المثل ملتزمًا تراتب الصيغة الشرطية : أداة الشرط فجملة الشرط فجملة الجواب . وقد يحدث انزياح في ترتيب عناصر الشرط، مثل :

" **يستاهل البرد من ضيع دفاه** "([6])

حيث تقدم جواب الشرط على جملة الشرط، ولا شك في أن ذلك يحقق دلالة مهمة في سياق المثل حيث إن المثل يهدف إلى إبراز النتيجة، وتبكيت من فرَّط في حقه باستحقاقه للبرد لأن التضييع قد تم مسبقًا لكن البرد ما يزال عقوبة متجددة وهذا ما يكشف عنه البناء اللغوي للفعلين (ضيَّع – يستاهل)

- **التجريد** : ويقصد به أن ينتزع من أمر موصوف بصفة أمر آخر في تلك الصفة للمبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الأمر المنتزع "([7])

---

(1) نفسه، 601/232.

(2) نفسه، 822/3324.

(3) الأمثال اليمانية ، 1186/954.

(4) نفسه، 1159/5013.

(5) نفسه، 1188/5164.

(6) نفسه، 1379/6165.

(7) كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، 1990م . ص : 54.

ويبدو أن تعريف ابن الأثير للتجريد أكثر وضوحًا إذ قال :" فأما حد التجريد فإنه إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه .." ويرى أن له فائدتين إحداهما أبلغ من الأخرى :" **الأولى** : طلب التوسع في الكلام فإنه إذا كان ظاهره خطابًا لغيرك، وباطنه خطابًا لنفسك، فإن ذلك من باب التوسع. ...**والفائدة الثانية** : وهي الأبلغ : وذاك أنه يتمكن المخاطب من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح أو غيره على نفسه، إذ يكون مخاطبًا بها غيره ليكون أعذر وأبرأ من العهدة فيما يقوله غير محجور عليه ."([1])، ومن أمثلة التجريد في المثل :

" اتغدى بِهْ قبل ما يِتْعشى بَكْ "([2])

ويحقق التجريد نقلة نوعية في دلالة المثل حيث يمنح المتكلم فرصة لتحقيق الانفصال عن الذات، ويمكنه من محاورتها، فيضفي نوعًا من الموضوعية على المثل، وينأى به عن الغنائية الذاتية، كما أن المثل يبرِّئ المخاطب من مسؤولية فحوى الخطاب فهو لو قال : أتغدى به قبل ما يتعشى بي، لنسب لنفسه جريمة الفعل الغادر، وفي ذلك كشف لنوايا رجل السلطة بشكل مباشر وعلى لسانه، وذلك ما يمكن أن يجلب عليه ما يسوؤه، ولما حقق التوسع في الكلام الذي يجعله في معرض خطاب شخصية أخرى، ومن أمثلته أيضا :

" جني تِعْرِفِهْ، ولا إنْسِيْ ما تِعرفِهْ "([3])

- **التصوير** : وقد ورد التصوير كثيرًا في سياق الأمثال المتضمنة نسق التقابل، ومن ذلك :

" ما قارورة تصادمْ جبلْ "([4])

---

(1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج2، ضياء الدين بن الأثير، قدم له وحققه وشرحه وعلق عليه، د. أحمد الحوفي، و د. بدوي طبانة، ، دار منشورات الرفاعي بالرياض، ص : 169وما بعدها .

(1) الأمثال اليمانية ، 51/87.

(2) نفسه، 51/87.

(3) نفسه، 383/1315.

(4) الأمثال اليمانية، 1057/4497.

إذ إن المثل يجعل من القارورة شخصًا ، وإن نفى عنها القدرة على مصادمة الجبل، لكنه يقدمها في ثوب بلاغي تصويري .

- **التقرير المباشر :**

ورد التقرير المباشر في عدد من الأمثال منها :

" **بعد العسر يسر** "([1])

" **جليس الليل غلب جليس النهار** "([2])

وهكذا نلحظ استيعاب البنية التقابلية لمضامين الفعل السياسي، وتمكنت من تحقيق ثراء في مضامينها وفي عناصر التكوين وأساليبه، مما يسهم في ثرائها الدلالي.

---

(1) نفسه، 956/ 286.

(2) نفسه، 1327/377.

الخاتمة

تجلى مما سبق ما يأتي :

- أن المثل الشعبي يمثل ذاكرة المجتمع، ويتضمن صنوف الممارسة الاجتماعية بكل تفاصيلها، ومن ذلك الممارسة السياسية، وعلاقة الحاكم بالمحكوم التي كشفت الدراسة عن استيعابه لملامحها الرئيسة وتفاصيلها الجزئية الدقيقة بتكثيف واختزال . وتكاد الأمثال تشكل نظرية في الفعل السياسي .
- أن هناك أنساقًا ثقافية مضمرة في الأمثال الشعبية كشف النقد الثقافي عن مدى رسوخها في اللاوعي الجمعي، وقدرتها على توجيه سلوكه ومواقفه الحياتية، ولذلك تبرز أهمية كشفها لتنمية واستثمار طاقات الإيجابي منها، وتحاشي السلبي؛ ليتحقق وعي إيجابي يسهم في تنمية قيم الحياة العليا، وتخليص وعي المجتمع من ثقافة الاستلاب .
- أن المثل اليمني يقدم ملامح نظرية في النقد السياسي من خلال تجسيده لنسقين ثقافيين بارزين هما : نسق الهيمنة، ونسق المواجهة ، وليس ذلك نوعًا من التناقض في طبيعة المثل بقدر ما هو تجسيد حقيقي للقوى المتصارعة في كيان المجتمع .
- أن نسق الهيمنة قد تجلى بعدد من الأنساق الثقافية الفرعية أبرزها : نسق الفحولة السياسية، ويشمل: نسق الفحل السياسي الذي يتمظهر من خلال تمجيد الفحولة السياسية والنزوع إلى الفحولة، و التحذير من المنافسة، و إبراز فاعلية الفحل السياسي، والاستحواذ على الثروة
- ولم تقتصر الفحولة السياسية على فحولة الفرد بل هناك فحولة على مستوى أوسع تتمثل في فحولة القبائل و المدن والأقاليم
- ويعد نسق القوة نسقًا فرعيًا من فروع نسق الهيمنة ويشتمل على عدد من المحاور : ضرب المجاور- الضرب المباشر – تسويغ الظلم – الاستقواء بالإعلام .
- ويأتي نسق الثبات والتثبيت النسق الفرعي الثالث وقد تشكل بعدد من الأنساق الفرعية أبرزها : ثبات الواقع – تثبيت الموقع – استعظام السلطة السياسية – تمجيد الواقع الكائن – تثبيت سلطة الجماعة – نسق الصمت.
- أما نسق المواجهة، فإنه يشكل النسق النقيض لنسق الهيمنة، ويمثل صوت الشعب

في مناهضة التسلط والهيمنة في مستوياتها المختلفة، وقد تشكل من عدد من الأنساق الفرعية هي :

- نسق الشعور بالذات من خلال جدل الذات والآخر، ونفي واقع الهيمنة، وتأسيس موقع الذات
- كشف مساوئ السلطة السياسية – من خلال عدد من المحاور (علاقتها بالشعب - علاقات السلطة الداخلية في مستوياتها المختلفة : (البناء النفسي للمستبد – العلاقات الأسرية – العلاقة بين أقطاب السلطة)
- وكذلك كشف سوءات السلطة القضائية بوصف ذلك نوعًا من النقد السياسي لأن السلطة القضائية جزءٌ من السلطة المحددة لعلاقة السلطة السياسية بالشعب
- ويتجسد نسق التغيير في عدد من الأنساق الفرعية : انتظار التغيير – التلويح بالمصير – الدعوة إلى تأسيس عالم الممكن من خلال الدعوة إلى (المساواة – - العدل – الشورى) و التحذير من الاستعلاء – و الاستقواء- وأخيرًا إعلان المواجهة الذي يعد ذروة التعبير عن هذا النسق .
- أما الأنساق الفنية الضدية فقد تمثلت بعدد من الأنساق هي : نسق المفارقة، ونسق السخرية، ونسق التقابل .

وقد استنتجت الدراسة أن هذه الأنساق الفنية أسهمت في تكثيف الدلالات النسقية للمثل في مضمار النقد السياسي .

التوصيات

توصي الدراسة بما يأتي :

أولاً: توجيه عناية الباحثين،والمؤسسات البحثية الرسمية والشعبية إلى تدوين و دراسة فنون الأدب الشعبي الشعرية والنثرية؛ لما تتمتع به من مذخور ثقافي من شأنه أن يشكل رافدًا نوعيًا للدراسات النقدية والاجتماعية .

ثانيًا : تفعيل منهج النقد الثقافي - إلى جانب مناهج النظر النقدي المعاصرة - في دراسة الأدب؛ لما يتمتع به من إمكانات نظرية وآليات إجرائية تسهم في الكشف عن أعماق النصوص، واستبطان الأنساق الكامنة فيها .

ثالثًا: إنشاء مراكز للدراسات الشعبية في الجامعات والمعاهد والمؤسسات الثقافية، تقوم بدورها في جمع ودراسة الأدب الشعبي .

المصادر والمراجع

أولا : الكتــب

م	الكتـــــــــاب
1	الإشارة الجمالية في المثل القرآني ،عشتار داوود محمد ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2005
2	آفاق معرفية ، في الإبداع والنقد والأدب والشعر، عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة 129 ، 1424هـ .
3	الإبانة عن أصول الديانة ، أبو الحسن الأشعري، مطابع جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، 1400هـ .
4	الأدب الشعبي، أحمد رشدي صالح، مكتبة النهضة المصرية ،ط3، 1971م.
5	اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب " بعنوان :النقد الثقافي وسلطة الثقافة - قراءة في تجربة الغذامي النقدية - دار الزمان، ط1، 2008م
6	أساس البلاغة، الزمخشري، دار الكتب، 1972م .
7	إشكالية المستقبل في الوعي العربي، د .هادي نعمان الهيتي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أغسطس، 2003م .
8	الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م.
9	الأعمال الكاملة، الكواكبي، إعداد وتحقيق، محمد جمال طحان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1995م .
10	اقتصاد يغدق فقرًا – التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه، هورست أفهيلد . ترجمة د . عدنان عباس علي، عالم المعرفة، المجلس الوطني الأعلى للثقافة، الكويت، 335، يناير 2007م .
11	الأمثال العامية في نجد، محمد بن ناصر العبودي ، دار اليمامة، 1979م .
12	أمثال العرب . المفضل بن محمد الضبي، قدم له وعلق عليه د. إحسان

م	الكتـــــــــاب
	عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1983م .
13	الأمثـال العربيـة القديمـة،تأليف رودلـف زلهايم،ترجمـة د.رمضـان عبـد التواب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1984م .
14	الأمثـال العربيـة والعصـر الجـاهلي - دراسـة تحليليـة – دار النفـائس، بيروت، ط1، 1988م .
15	الأمثال العربيـة ومصـادرها في الـتراث، مكتبـة الأقصـى، عمـان الأردن، ط1، 1402هـ - 1982م .
16	أمثـال المـرأة عنـد العـرب _ مـا قالتـه المـرأة العربيـة ومـا قيـل فيهـا – دار الكتاب الجديد، بيروت لبنان، ط1، 1981م .
17	الأمثـال اليمانيـة، إسماعيـل بـن علـي الأكـوع، إصـدارات وزارة الثقافـة والسياحة، صنعاء 2004م .
18	الأمثال اليمنية وعلاقتها بالأمثال العربية القديمة، دراسة تحليلية، سعاد محمد صالح محبوب ، ط1، دار الثقافة العربية، الشارقة، 2002 م .
19	الأنمـاط الثقافيـة للعنـف، تـأليف : بـاربراويتمر، ترجمـة د. ممـدوح يوسـف عمران، عـالم المعرفـة المجلـس الأعلـى للثقافـة، الكويـت، ع 337، مـارس 2007م .
20	تحول السلطة، بين العنف والثروة والمعرفة، ألفن توفلر، تعريب ومراجعة د. فتحي حمـدين شـتوان و نبيـل عثمـان، مكتبـة طـرابلس العالميـة، ليبيـا، ط 2، 1996م .
21	التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية - دراسـة تطبيقيـة عـن المجتمع اليمني - دار العودة، بيروت، ط2، 1986م .
22	تزييـف الـوعي، أسـلحة التضـليل الشـامل، صـلاح الـدين حـافظ، طبعـة سطور، الأولى، 2004م .
23	تشريح السلطة، ترجمة : عباس حكيم، دمشق، ط2، 1994م .
24	التناسب البياني في القرآن – دراسة في النظم المعنوي والصوتي، أحمد أبـو

م	الكتـــــــاب
	زيد ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1992م .
25	الثقافة الشعبية . تجارب وأقاويل، عبد الله البردُّوني . دار المأمون لطباعة والنشر، مصر، (د، ت) .
26	الثقافة والثورة في اليمن، عبد الله البردُّوني، دار الفكر دمشق، ط4، 1992م .
27	جماليات التحليل الثقافي، د. يوسف عليمات، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005م .
28	جمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري، ضبطه وكتب هوامشه ونسقه د. أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 .
29	الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1992م .
30	الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، د . عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، نوفمبر 2003م.
31	خطاب الضد – مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله - د . عبد الواسع الحميري ، دار الزمان، دمشق، ط1، 2008م .
32	الخطاب والنص - المفهوم، العلاقة، السلطة - د . عبد الواسع الحميري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ، ط1، 2008م .
33	دليل الناقد الأدبي، د .ميجان الرويلي و د . سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م.
34	الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004م .
35	دراسات في النقد الأدبي الحديث (الشاعر والسلطة موضوعًا)د. أحمد عبد الحي، مطبعة الشاعر، طنطا، 200م.
36	ديوان الأدب، تأليف أبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي المتوفى 350هـ، تحقيق د. أحمد مختار عمر، مراجعة د. إبراهيم أنيس، الهيئة

م	الكتـــــــاب
	العامة لشئون المطابع المصرية، القاهرة، 1974م .
37	ديوان البردُّوني، الهيئة العامة للكتاب، صنعاء .
38	ديوان الزبيري، دار العودة، بيروت، ط1، 1978م .
39	ديوان المقالح، دار العودة بيروت، ط1، 1977م .
40	الريف أرض ومجتمع، د . توفيق توما، الشركة الشرقية للمطبوعات .
41	سؤال الثقافة، الثقافة العربية في عالم متحول، علي أومليل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005م .
42	سوسولوجيا الفن - طرق للرؤية - عالم المعرفة 341، يوليو 2007م، ترجمة ليلى الموسوي، مراجعة د . محمد الجوهري، تحرير : ديفيد إنغلز وجون هغسون .
43	سيكلوجيا السلطة، سالم القمودي، مؤسسة الانتشار العربي، ط2، 2000م.
45	الشرائح الاجتماعية التقليدية في اليمن، د. قائد الشرجبي، دار العودة بيروت، ط1، 1986م .
46	الشعب المصري في أمثاله العامية، إبراهيم الشعلان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2004م .
47	الشعرية ، تودوروف، ، ترجمة محمد مساعدي، نوافذ، النادي الأدبي بجدة ، ع، 13، سبتمبر 2000م .
48	الشوقيات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د. ط)
49	صور الثقافة، تيري إيجلتون، ترجمة : سامح فكري، مجلة فصول ع 62، شتاء وربيع 2004.
50	طاهش الحوبان، دار العودة، بيروت، ط3، 1980.
51	العدة شرح العمدة في فقه إمام أهل السنة أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، المطبعة السلفية ومكتبتها

م	الكتـــــــــاب
52	العقل الأخلاقي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001م .
53	العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2004م .
54	علم الفولكلور، الكسندر هجرتي كراب ترجمة رشدي صالح، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م ص 235. عن ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية .
55	الغذامي الناقد – قراءات في مشروع الغذامي النقدي ، مجموعة من الكتاب، كتاب الرياض، ع 97- 98، 2001م .
55	الفلكلور اليمني، د .أحمد علي الهمداني، ط1، إصدارات وزارة الثقافة، صنعاء، 2004م .
56	فن السخرية في أدب الجاحظ ، مطبعة السعادة، ط1، 1980م/ 1400هـ
57	فنون الأدب الشعبي، أحمد رشدي صالح، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1971م.
58	فنون الأدب الشعبي في اليمن، عبدالله البردُّوني، دار الفكر، دمشق، ط3، 1995م. P+ شII244قاموس الأمثال اليمانية ، د أحمد الهمداني ، إصدارات جامعة عدن ، ط1، 2007م 2 4 4 2` 4 4 2`نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ د. عبدالله الغذامي ، د. عبد النبي اصطيف ، دار الفكر، دمشق ، 2004م . 4 4 2¡ 4 4 2¡نقد الثقافي - مطارحات في النظرية والمنهج والتطبيق - (الغذامي الناقد – قراءات في مشروع الغذامي النقدي) د. عبدالله إبراهيم ، كتاب الرياض ، ع 97- 98 ، 2001م . 244 244244244 244'انقد الثقافي والنسق الثقافي قراءة نقدية في تأنيث القصيدة والقارئ المختلف ، الغذامي الناقد قراءات في مشروع الغذامي النقدي ، كتاب الرياض 97- 98 ، 2001م .
59	في النظام السياسي للدولة الإسلامية، د . محمد سعيد العوا، دار

م	الكتـــــــــاب
	الشروق، ط2، 2006م
60	في محبة الأدب، جابر عصفور، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003م .
61	قاموس الأمثال العدنية، خان صاحب عبدالله يعقوب خان، دار جامعة عدن، الطبعة الأولى 2007م .
62	قاموس الأمثال اليمانية، د .أحمد الهمداني، إصدارات جامعة عدن، ط1، 2007م.
63	كتاب الأمثال لأبي فيد مؤرج بن عمر السدوسي، ت 195هـ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1391هـ، 1970م .
64	كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، 1990م.
65	الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تصحيح، عبد الرزاق المهيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2003م.
66	لسان العرب، للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ عبدالله العلايلي، دار الجيل، بيروت، 1988م .
67	ما الخطاب وكيف نحلله، د . عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 2009م .
68	المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ، ضياء الدين بن الأثير، قدم له وحققه وشرحه وعلق عليه د . أحمد الحوفي، و د. بدوي طبانة، ، دار منشورات الرفاعي بالرياض .
69	المجتمع والدولة في الوطن العربي، د.سعد الدين إبراهيم، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2005 .
70	مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ، د. حفناوي بعلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، ط1، 1428هـ2007م

م	الكتـــــــــاب
71	المزهــر في علــوم اللغــة وأنواعهــا ، الســيوطي، شــرحه وضــبطه وعنــون موضـوعاته وعلـق علـى حواشـيه محمـد أحمـد جـاد المـولى وآخـرون، دار الفكـر، بيروت .
72	المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري ، دار الكتب العالمية، بيروت، ط 2، 1977م .
73	المفارقة في النص الروائي، نجيب محفوظ أنموذجا، حسن عماد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1 القاهرة 2005م .
74	المفارقة وصفاتها، د.سي ميويك، تر. عبدالواحد لؤلؤة، موسوعة المصطلح النقدي، دار المأمون، بغداد، 1987م
75	مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط6، 1986م .
76	ملامح الشخصية الفلسطينية في أمثالها الشعبية، سليم معرفات المبيض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2006م .
77	من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة : محمد بـرادة– حسان بورقية، ط1، 2001م .
78	منهـاج البلغـاء وسـراج الأدبـاء، حـازم القرطـاجني، تقـديم وتحقيـق محمـد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م.
79	المواطنــة السياســية في الجمهوريــة اليمنيــة 1990م- 2007م د .عبــدالله الفقيـه، سلسـلة دراسـات يصـدرها ملتقـى المـرأة للدراسـات والتـدريب – اليمن، ديسمبر 2007م .
80	الموسوعة العربية العالمية ط2، الرياض مؤسسة أعمال الموسوعة، 1419هـ 1999م 12/205.
81	موقف المثل الشعبي من الظلم والتعسف، طلال سـالم الحـديثي، التراث الشعبي، تصدر عن وزارة التراث والإعلام – دار الجاحظ، العدد العاشـر، السنة الحادية عشرة، 1980م .
82	النســر الســبئي علــي عبــدالله صــالح، وهتــاف الشــمس مــاذا بعــد الثــورة

الكتـــــــــاب	م
والجمهورية، عبد الرحمن طيب بعكر الحضرمي، 1999م (د، ط) .	
نقد ثقافي أم حداثة سلفية ؟ سعيد علوش، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2007م.	83
نقد ثقافي أم نقد أدبي ؟ د. عبدالله الغذامي، د. عبد النبي اصطيف، دار الفكر، دمشق، 2004م .	84
النقد الثقافي - تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية - ترجمة : وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م .	85
النقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م .	86
الهويات والتعددية اللغوية قراءات في ضوء النقد الثقافي، عز الدين المناصرة، ط1، 2004م، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمَّان .	87
الواقع والمثال - مساهمة في علاقات الأدب والسياسة - د . فيصل دراج دار الفكر الجديد1989م، ط1.	88

ثانيًا :المقالات في المجلات و الدوريات

البيـــــان	م
استبداد الثقافة، ثقافة الاستبداد، فيصل دراج، فصول، مج 11، ع 2، صيف 1992م.	1
إشكالية المنهج في النقد الثقافي . إشكالية المنهج في النقد الثقافي، صلاح رزق، علامات في النقد، نادي جدة الأدبي، مج13، ج، 51، محرم 1425هـ، مارس 2004م .	2

م	البيـــان
3	البعد الثقافي في نقد الأدب العربي، حسن البنا عز الدين، 1975-2000م، مجلة فصول، ع63، شتاء وربيع 2003م .
4	بلاغة السخرية الأدبية ، د محمد العمري، علامات، ج20، م5، صفر، 1417هـ، يونيو 1996م
5	التوظيف السياسي لمفهوم الفتنة في التاريخ الإسلامي، رضوان زيادة، مجلة التسامح، عُمان، مؤسسة عُمان للطباعة والنشر، شتاء 1426هـ . 2005م.
6	ثقافة النقد ونقد الثقافة، عبد القادر الرباعي، عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ع 3 مج 33، يناير – مارس 2005م.
7	خصوصية الفولكلور، فلاديمير بروب، ترجمة غسان مرتضى، نوافذ نادي جدة الأدبي، ع 18، ديسمبر2001م .
8	السخرية ومراتب المعنى، عبد المجيد نوسي، جذور، نادي جدة الأدبي، شوال 1423هـ - ديسمبر 2002م، ج11، مج6 .
9	ظاهرة السخرية في نثر حسين سرحان ، د.عبد الله بن عبد الرحمن الحيدري . علامات في النقد ، نادي جدة الأدبي.
10	نحو تأصيل لمنهج النقد الثقافي، زرقاوي عمر، مجلة علامات، نادي جدة الأدبي، ج57.
11	النسقية العربية واللفظية العربية في الحداثة الشعرية، حسن ناظم، مجلة علامات، نادي جدة الأدبي، ج 57مج 15رجب 1420ه سبتمبر 2005م .
12	النقد الثقافي رؤية جديدة ، عبدالله الغذامي، مجلة علامات، نادي جدة الأدبي، ح44، م 11 ربيع الآخر 1423هـ يونيو 2002م .
13	النقد الثقافي نظرة خاصة، إبراهيم فتحي، فصول، ع 63، شتاء وربيع 2004م .